قياس الأصوليين

بين المثبتين والنافين

دكتور

محمد محمد عبد اللطيف جمال الدين

الأستاذ بجامعة الأزهر

مؤسسة الثقافة الجامعية

٤ شارع سوتير الإسكندرية

ت ٤٨٢٥١٢٤

بسم الله الرحمن الرحيم

(فاعتبروا يا أولي الأبصار)

الآية (٢) من سورة الحشر :

سأل أمير المؤمنين عمر بن الخطاب (رضي الله عنه) النبي (ﷺ) عن تقبيل الصائم إمرأته . فأجابه النبي عليه الصلاة والسلام بقوله : — (أرأيت لو تمضمض بماء ومجه وهو صائم ؟ فقال عمر : لا بأس . فقال النبي : (فكذلك هذا.

« حديث شريف »

« إذا أعيا الفقيه وجود نص : تمسك لا محالة بالقياس »

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله على أفضاله . والصلاة والسلام على سيدنا محمد وآله، وعلى كل من اهتدى بهديه واتبع سنته إلى أن نلقى الله يوم لا ينفع مال ولا بنون إلا من أتى الله بقلب سليم .

(وبعد)

فالقضية التي لا يعتريها أدنى شك هي أن سيدنا محمداً ﷺ هو خاتم الأنبياء . وأن رسالته آخر الرسالات ومن ثم جاءت وافية بمصالح العباد الدينية والدنيوية معالجة لكل قضاياهم في كل زمان وفي كل مكان وإلى أن يرث الله الأرض ومن عليها (اليوم أكملت لكم دينكم وأتممت عليكم نعمتي ورضيت لكم الإسلام ديناً) فما من حادثة تقع أو واقعة تحدث إلا ونجد لها في الشريعة الغراء الحل العاجل بالحكم المناسب . ولذا كانت شريعة الخلود والبقاء والصلاحية للتطبيق في كل مكان وفي كل زمان :

ولا جدال في أن النصوص معدودة محدودة بينما الوقائع والحوادث متجددة لا تقع تحت عدد ولا تخضع لحصر ، ولا يمكن أن يحيط المحدود المعدود بما لا يعد ولا يحد ، ومن هنا كان ولا بد من أن يكون القياس الشرعي أصلا من أصول التشريع ومصدراً من مصادره إذ عن طريقه نجد لكل واقعة حكماً ولكل حادثة جواباً وحلا بقياسنا ما لا نص فيه على الحكم على ما نص فيه عليه ، لهذا نستطيع أن نقرر أن القياس يحتل مكانة مرموقة بين مصادر التشريع الإسلامي ، الأمر الذي حدا بي إلى أن أجعله موضوعاً لبحثي الذي يسعدني أن أقدمه بين يدي القارىء العزيز وكلي أمل

ورجاء فى أنه إذا عثر على شىء طغى به القلم، أو زلت به القدم أن يغتفر ذلك فى ما قربت إليه من البعيد : ورددت عليه من الشريد ؛ وأن يحضر قلبه أن الجواد قد يكبو ، وأن الصارم قد ينبو ، وأن النار قد تخبو . وأن الإنسان محل النسيان . وأن الحسنات يذهبن السيئات :

(ومن ذا الذى ترضى سجاياه كلها كفى المرء نبلا أن تعد معايبه)

والله العلى القدير أسأل أن يعصم القلم من الخطأ والزلل والفهم من الزيغ والخطل . إنه أكرم مسئول . وأعظم مأمول . والحمد لله الذى هدانا لهذا وما كنا لنهتدى لولا أن هدانا الله ؟

محمد محمد عبد اللطيف

تقديم

من المستحسن قبل البدء في تناول جزئيات البحث أن أقدم له بما يجعل القارىء يشعر بمدى أهميته ويؤمن بعظم قيمته وجليل شأنه. ولا غرو فالقياس يلجأ إليه المجتهدون إذا ما عز عليهم العثور على النصوص وضاقت بهم السبل وانسدت أمامهم الذرائع ومن ثم قيل : -

إذا أعيا الفقيه وجود نص   تعلق لا محالة بالقياس

ويهرع إليه الفقهاء عندما لا يهتدون إلى إجماع انعقد على حكم في واقعة مماثلة للحادثة المعروضة عليهم . ولذا نجد جميع من كتبوا في الأصول يؤخرون بحث موضوع (القياس) إلى أن يفرغوا من مباحث الكتاب والسنة والإجماع . ولا عجب فلولاها ما قام القياس ولا كان عند عدمها فهو منها بمثابة طهارة التيمم التي لا تلجأ إليها إلا عند عدم الماء وفقدانه .

تيممتكم لما فقدت أولى النهى   ومن لم يجد ماء تيمم بالترب

ولعل اهمية القياس بين مصادر التشريع ترجع إلى أنه المصدر الفريد والوحيد الذي ترجع إليه أحكام الوقائع مفصلة دون وقوف عند حد أو وصول إلى نهاية . فقد سبق أن ذكرت في الافتتاحية أن النصوص القرآنية والنبوية محصورة معدودة كما أن الوقائع التي انعقد على حكمها إجماع تكاد تكون محدودة مأثورة . وهذا بلا شك يجعل الحاجة إليه دائمة ومستمرة . والثمار المترتبة عليه متتابعة ومتلاحقة ما دامت الأزمنة تتجدد والحوادث تتزايد وتتكاثر بتجددها .

ولا يظن ظان أن فائدة القياس تنتهى بأن يلحق القاضى أو المفتى ما ليس له حكم فى كتاب أو سنة أو إجماع بما ثبت له حكم فيها بل إن الأمر أوسع من هذا دائرة إذ من الممكن (والواقع يؤيد ذلك) أن يكون له دور كبير وفعال فى المعاملات التى تسود بين أفراد بنى الإنسان. وفى السياسات المدنية بين الأمم والجماعات فيما يبرم بينهم من اتفاقات ومعاهدات . وهذ أمر بدهى إذا ما عرفناه أن القياس ما هو إلا الاعتبار بالشيء وإعطاء المثل حكم مثيله والشبيه حكم شبيهه وأن هذا يتفق وما تقتضيه الفطر المستقيمة والعقول السليمة. كما لا يظنن ظان أن القياس مجال فسيح يرتاده كل من يريده لأن ميادين القياس لها فرسانها الذين يعرفون مأخذه وضبط قواعده(١) .

بعد هذا التقديم الموجز أقول : إن البحث بتوفيق الله وعونه سوف يقوم على ثلاثة أبواب وخاتمة بعد عرض تعريفات القياس فى اللغة وفى الاصطلاح . وهذه الأبواب الثلاثة هى :

الأول :

أركان القياس وشروطه :

الثانى :

أقسام القياس . وما يجرى فيه القياس ومالا يجرى فيه .

---

(١) نبراس العقول فى تحقيق القياس عند علماء الأصول لفضيلة العلامة المرحوم فضيلة الشيخ عيسى منون ص٩ :

وأما الخاتمة فسوف تخصص لتحقيق بعض آراء لبعض العلماء فيما يتعلق بحجية القياس بعد أن تضاربت كتب الأصول فى ذكر آرائهم : وتباينت فى النقل عنهم .

وسوف أبدأ بتعريفات القياس فى اللغة وفى الاصطلاح فأقول وبالله التوفيق ومنه العون والتأييد : -

تعريف القياس لغة :

القياس فى اللغة مصدراً لفعل قاس يقيس قيساً وقياساً ، وله فى اللغه معنيان : أولهما التقدير تقول قاس الفلاح الأرض بالقصبة أى قدرها بها؛ وتقول قاس التاجر الثوب بالذراع أى قدره به ، وثانيهما المساواة تقول أسامة لا يقاس بخالد أى لا يساويه(١) .

فقد رأيت أن القياس قد استعمل فى المعنيين معا ومن ثم اختلف الأصوليون فقال بعضهم إنه أى القياس مشترك معنوى بين التقدير والمساواة أو التسوية . وقال بعضهم إنه حقيقة فى التقدير مجاز لغوى فى المساواة وعلى هذا يكون من قبيل إطلاق إسم الملزوم على اللازم إذا التقدير يستلزم المساواة قطعاً(٢) .

---

(١) أنظر لسان العرب ص٣٧٩٣ مادة ق . ى . س .

(٢) كشف الأسرار جـ٣ ص ٩٨٧ ، نبراس العقول فى تحقيق القياس عند علماء الأصول ص٩ .

وهناك معان لغوية للقياس وردت فى كتب الأصوليين ولم يرد لها ذكر فى كتب اللغة من بين هذه المعانى (الاعتبار) تقول قاس علاء الشىء إذا اعتبره . ومنها أيضاً (الإصابة) .

تقول قاس محمداً الشىء إذا أصابه لأن القياس يصاب به حكم الله فى الفرع الذى تحققت فيه علة الأصل . ومنها (المماثلة) فقد قال الماوردى والرويانى فى كتاب القضاء : القياس فى اللغة المماثلة تقول : هذا قياس هذا أى مثله .

وقد نقل ابن السبكى عن والده أن القـــول بأن القياس هو التقدير والمساواة فيه مسامحة فى أمرين :

أولهما :

أنه ليس كل تقدير قياساً ألا ترى إلى قوله تعالى :(الذى خلق فسوى . والذى قدر فهدى(١) إذ المعنى المقصود هنا أنه جعله فى نفسه ذا قـــدر مخصوص وليس معناه قدره بغيره اللهم إلا عن طريق التأويل .

ثانيهما :

أن المساواة صفة للفرع أى المقيس والقياس صفة القائس وفعله الذى فعله . ولذا كان من الأفضل والأولى أن يقال إنه أى القياس بمعنى التسوية لا المساواة .

---

(١) الآيتان (٢،٣) من سورة الأعلى .

هذا ومما تجدر الإشارة إليه أن الفعل الذى اشتق منه القياس متعد بغيره فقد يتعدى بالباء وقد يتعدى بعلى إلا أنه فى الاستعمال الشرعى لا يكون متعدياً إلا بعلى لتضمنه معنى البناء والحمل(١) إذ الفرع محمول على الأصل ومبنى عليه .

تعريف القياس إصطلاحاً :

وردت كلمة القياس على ألسنة المناطقة . فى كتبهم كما وردت فى كتب علم النفس وعلى ألسنة علمائه .

ومن هنا كان ولا بد أن أتعرض لمعنى القياس عند هؤلاء وأولئك . ثم أتعرض بعد ذلك لما قاله علماء الأصول بالنسبة لتعريف القياس اصطلاحا فالقياس عند المناطقة عبارة عن : قول مركب من مقدمتين يلزم عنه لذاته قول آخر يكون سالماً إذا ما سلمت المقدمتان وذلك مثل قولنا : المؤمن يخاف الله . وكل من يخاف الله يدخل الجنة . فإن هذا القول يستلزم قولا آخر وهو أن المؤمن يدخل الجنة . أما القياس عند علماء النفس فمعناه أنه : عمل عقلى يترتب عليه انتقال الذهن من أمر كلى إلى أمر جزئى مندرج تحته كانتقاله من مفهوم أن زوايا كل مثلث تساوى زاويتين قائمتين إلى أن زوايا هذا المثلث المرسوم أمامه الآن تساوى زاويتين قائمتين(٢) .

---

(١) نبراس العقول ص ١٣ .

(٢) أنظر هذه المعانى فى المعجم الوسيط للدكتور إبراهيم أنيس وآخرين .

هذا هو مفهوم القياس عند كل من علماء المنطق وأساتذة علم النفس ، فما هو مفهومه عند رجال علم الأصول ؟؟؟ .

قبل أن نتعرض لبيان مفهوم القياس عند الأصوليين أقـــول : هناك خلاف وقع بين السادة العلماء حول إمكانية حد القياس من عدمها . فالبعض ومنهم إمام الحرمين صاحب كتاب البرهان وشارحه ابن المنير يرى عدم إمكانية حد القياس حداً حقيقياً لاشتمالة على حقائق كثـــيرة ومختلفة كالحكم القديم والأصل والفرع الحادثان والجامع بين الفرع والأصل وهو العلة فهذه أمور مختلفة . الأمر الذى يجعل حد القياس حداً حقيقياً متعذراً [[وعلى ذلك يكون كل التعريفات التى أتى بها العلماء للقياس من قبيل الرسوم لا الحدود . وإمام الحرمين وابن المنير وإن اتفقا فى القول واتحدا فى الرأى إلا أنهما قد اختلفا فى التعليل حيث علل صاحب كتاب الـــبرهان « إمام الحرمين » بما سبق أن أشرنا إليه وهو اشتمال القياس على حقائق كثيرة ومختلفة مما جعل حده حداً حقيقياً متعذراً .

أما شارح البرهان « ابن المنير » فقد علل ذلك بأن القياس عبارة عن نسبة وإضافة بين أمرين أو شيئين وهذه النسبة عدمية(١) : والعدم لا يتركب من الجنس والفصل وهما حقيقيان وجوديان ولقد ذكر ابن الأنبارى أن الحد الحقيقى يمكن تصوره فى كل ما يتركب من جنس وفصل ولا يمكن تصور هذا فى القياس(٢) .

---

(١) نبراس العقول ص ١٣ .

(٢) إرشاد الفحول للإمام الشوكانى ص ١٩٨ .

وقد خالف الجمهور فذهب إلى إمكانية حد القياس حداً حقيقياً وهذا مردود. اللهم إلا إذا كان مرادهم بإمكانية حده حدا حده اسمياً على أساس أن القياس أمر إصطلاحي اعتباري تكون حقائقة وفقاً للاصطلاح وعلى حسب الاعتبار وعلى هذا يكون هدف الجمهور من قولهم بحد القياس هو حده من حيث الاصطلاح لا من حيث الحقيقة . وبهذا نستطيع أن نقرر أن الخلاف بين الجمهور وغيرهم خلاف لفظي(١) لا تترتب عليه ثمار أو نتائج.

تعريف القياس عند الأصوليين : -

يختلف تعريف الأصوليين للقياس حسبما انقدح فى أذهانهم أو ترجح عندهم من أن القياس دليل شرعى مستقل بذاته نظر فيه أم لم ينظر وجد مجتهد أم لم يوجد . أو أنه « أى القياس » عمل من أعمال المجتهد. والناظر فى كتب الأصول على اختلاف مناهجها يرى تعريفات القياس لا تقع تحت حصر إلا أننى فى هذا المقام سوف أقتصر على إيراد تعريفين متنا ولا كلا منهما بالشرح مبيناً إخراج المحترزات وما قد يوجه إلى كليهما من اعتراضات مع الرد عليها حسب المستطاع . فأقول وبالله التوفيق ومنه التأييد والتسديد:

التعريف الأول :

وهو ما ذكره الإمام البيضاوى فى كتابة المنهاج «٢» .

عرف الإمام البيضاوى القياس بقوله : « القياس إثبات مثل حكم معلوم فى معلوم آخر لمشاركته له فى علة حكمه عند المثبت »(٣) .

«١» أنظر نبراس العقول صـ١٤ .

(٢،٣) جـ٤ صـ٣ شرح نهاية السول جـ٣ صـ٣ .

شرح التعريف : —

قوله : « إثبات »كالجنس «١» فى التعريف ومن ثم يكون شاملا للمعرف وما سواه . أما باقى القيود الواردة فى التعريف فإنها كالفصل(٢) .

ومعنى الإثبات فى العرف ، الإخبار بالثبوت . والمقصود منه فى هذا المقام القدر المشترك بين ما هو علم وما هو اعتقاد وما هو ظن فيكون القدر المشترك هو حكم الذهن بأمر على أمر آخر وبناء على هـــذا يكون التعريف شاملا للقياس بنوعية أى القياس القطعى والقياس الظنى فمثال القياس القطعى قياسهم ضرب الوالدين أو شتمهما على التأنيف المنهى عنه فى قوله جل شأنه . « وقضى ربك ألا تعبدوا إلا إياه وبالوالدين إحساناً إما يبلغن عندك الكبر أحدهما أو كلاهما فلا تقل لهما أف ولا تنهرهما وقل لهما قولا كريماً (٣).

بجامع علة الإيذاء فى كل من المقيس والمقيس عليه . أما مثال القياس الظنى فهو قياسهم التفاح على القمح فى الربوية بجامع علة الطعم فى كل منهما .

---

(١) الجنس (اسم دال على كثيرين مختلفين بأنواع) ولعل السر فى تعبيرهم بكالجنس هو أنه إذا كان المعرف شيئاً حسياً قالوا : جنس وإن كان شيئاً معنويا قالوا : كالجنس ولا ريب فى أن القياس من المعنويات .

(٢) كلى يحمل على الشيء فى جواب أى شيء هو فى جوهره كالناطق والحساس .

(٣) الآية (٢٣) من سورة الإسراء .

قوله (مثل) قيد أول فى التعريف للاحتراز عن إثبات خلاف الحكم إذ إثبات خلاف الحكم لا يعد قياساً . وتصور المثل أمر بديهى بمعنى أنه لا يحتاج إلى أن يعرف . إذ كل إنسان عاقل يعرف بالضرورة أن الشىء الحار مخالف للشىء البارد ومماثل للشىء الحار فى كون كل منهما حاراً فتصور هذا الأمر لا يحتاج إلى دقة فهم أو إنعام نظر ، وإنما كان تصور المخالف والمثل من الأمور البديهية لأنه إذا لم يكن الأمر كذلك لصار الخالى عنه خالياً عن هذا التصديق لتوقف التصديق على تصور الأطراف لكن التالى باطل إذ كل عاقل يعرف بالضرورة أن الشىء الحار مماثل للحار الذى مثله فى كون كل منهما حاراً وإذا ما ثبت بطلان التالى ثبت المقدم وهو أن المثل تصوره من الأمور البديهية (١) .

ومما يلاحظ على هذا القيد أن فيه إشارة إلى أن الحكم الذى يثبت فى الفرع (المقيس) عن طريق القياس ليس هو نفس الحكم الثابت فى الأصل (المقيس عليه) إذ العقل يحيل قيام الشىء الواحد بالشخص بمحلين مختلفين(٢) وعلى هذا الثابت فى الفرع مثل الثابت فى الأصل لا نفسه (٣) .

وليس لقائل أن يقول : إن الحكم وهو خطاب الله النفسى جزئى

---

(١) نبراس العقول ص ١٥ .

(٢) الإسنوى على المنهاج جـ٣ صـ٤ .

(٣) نبراس العقول ص١٦ .

حقيق إذ الخطاب وصف حقيقى متحقق فى الخارج قائم بذاته تعالى . غاية ما هنالك أنه يختلف بالاعتبار والإضافة إذ إنه (أى الخطاب) باعتبار تعلقه بالأصل « المقيس عليه » يسمى حكم الأصل ، أما باعتبار تعلقه بالفرع « المقيس » فإنه يسمى حكم الفرع ، والذى يكشف حكم الأصل هو النص أما الذى يظهر حكم الفرع فهو القياس فعلى هذا يكون الحكم المتعلق بالمقيس عليه والمقيس واحداً شخصياً ، ولا يمنعه من الشخصية تعدد الإضافة فالتحريم المضاف إلى الخمر « المقيس عليه » هو نفس التحريم الذى يضاف إلى النبيذ (المقيس) وتوضيحاً لذلك أقول : إن القدرة لا شك أنها صفة واحدة إلا أن لها تعلقات متعددة باعتبار المقدورات المتباينة وذلك لا يقتضى تعدد الصفة وهى القدرة ، وما قيل من استحالة قيام الشىء الواحد بالشخص بمحلين مختلفين إنما هو فى العرض الشخصى كالبياض المخصوص القائم بالثوب المعين فإنه يستحيل أن يقوم بشىء آخر ، وهذا بخلاف ما نحن بصدده إذ إنه مجرد اضافات واعتبارات لأمر واحد جزئى وبالتالى نكون لسنا فى حاجة الى ذكر هذا القيد فى التعريف .

أقول ليس لقائل أن يقول ما تقدم ، لأن الحكم وإن كان واحداً جزئياً وله اعتبارات وإضافات متعددة إلا أن الحكم الذى يثبت للفرع عن طريق القياس ليس هو نفس الحكم الثابت للأصل اللهم إلا إذا صرفنا النظر عن الاعتبار والإضافة وهذا خلاف الظاهر ، وما دام الأمر كذلك فإنه لا مندوحة من ذكر هذا القيد فى التعريف .

وقوله «حكم» مضاف لما بعده أي أنه ليس منوناً وإنمـــا كان الأمر كذلك لسببين(١) :

أولهما :

تصحيحاً للتثنية فى كلمة «لاشتراكهما». إذ الاشتراك فى العلة لا يكون بين حكمى الأصل والفرع وإنما يكون بين أمرين معلومين «الأصل-الفرع». وأظنك معى فى أن كلمة «حكم» لو قرئت بالتنوين لما صحت تثنية كلمة «لاشتراكهما» : إذ لا يوجد والحالة هذه إلا معلوم واحد ألا وهو الفرع .

ثانيهما : —

للإشارة الى أحد أركان القياس الأربعة وهذا المشار اليه هو الأصل (المقيس عليه: وإنما كان الأمر كذلك لأن إضافة كلمة حكم . الى كلمة معلوم: فيها اشعـار بأن كلمة . معلوم . تعرب صفة لموصوف محذوف وذلك الموصوف المحذوف هو كلمة . أمر . وهذا الأمر هو الأصل «المقيس عليه» .

والمقصود بالحـكم هنا الحـكم الشرعى(٢) أى خطاب الله تعالى المتعلق

---

(١) أنظر بحوث فى القياس للزميل الأستاذ الدكتور محمد محمود فرغلى ص٨ ، أصول الفقه لفضيلة أستاذنا الشيخ محمد أبى النور زهير ص . ص .

(٢) لأن الحـكم قد يكون حسياً كقولنا : الشمس مشرقة ، وقد تكون عقلياً كقولنا الواحد نصف الاثنين ، وقد يكون لغوياً كقولنا الحال منصوب ، الفاعل مرفوع وهكذا ؛ وإنما كان المقصود هنا هو الحـكم الشرعى لأنه موضوع نظر الأصوليين .

بأعمال المكلفين اقتضاء أو تخييرا أو وضعاً ومعنى إثبات الحكم المعلوم إدراك ثبوت الحكم له ، وعلى هذا الاعتبار يكون الحكم عبارة عن الوجوب والحرمة وما الى ذلك من الأحكام ، وانما كان الأمر كذلك لأن الحكم اذا أضيف الى الحق تبارك وتعالى كان ايجاباً أو تحريماً أو ما الى ذلك ، أما اذا أضيف الى فعل المكلف فانه يكون وجوبا أو حرمة أو ماالى ذلك وعلى ذلك نستطيع أن نقرر أن الإيجاب والوجوب وأن التحريم والحرمة وما إلى ذلك يكونان متحدين بالذات مختلفين بالاعتبار . وهذا الذى قررناه يمثل وجهة نظر بعض الأصوليين ؛ لأن هناك من ذهب الى أنهما مختلفان ذاتا واعتبارا بناء على أن الإيجاب هو نفس خطاب الشارع أما الوجوب فهو أثر هذا الخطاب فمثلا قول الحق تبارك وتعالى « وأقيموا الصلاة وآتوا الزكاة واركعوا مع الراكعين(١) يعتبر إيجابا أما الأثر الذى يتركه هذا الخطاب فيسمى وجوبا أى وجوب الصلاة ووجوب الزكاة وهكذا .

وليس لقائل أن يقول . إن التعريف بهذه الصورة يعتبر غير جامع لعدم اشتماله على إثبات عدم الحكم لأننا نقول . ـ ان المقصود من الحكم الشرعى الوارد فى التعريف أعم من أن يكون حكماً وجودياً كوجوب الصلاة وايتاء الزكاة أوحكماً عدمياً كعدم اباحة أكل أموال الناس بالباطل« »

«١» الآية «٤٣» من سورة البقرة .

«٢» نبراس العقول ص١٨ .

ولا معنى لما قاله الإمام الإسنوى من أن المراد بالحكم نسبة أمر الى آخر ليكون شاملا للحكم الشرعى والعقلى ايجابا أو سلبا خاصه بعد أن فسر الإثبات بحكم الذهن بأمر على آخر «١» .

وقوله (معلوم) هذا قيد ثالث فى التعريف والمراد بالمعلوم هنا متعلق كل من العلم والاعتقاد والظن لأن فقهاءنا الأفاضل يطلقون العلم ويريدون به كل هذه الأمور (العلم) الاعتقاد ـ الظن وليس المراد به متعلق العلم المصطلح عليه «أى الإدراك الجازم المطابق للواقع الناشىء عن دليل» خاصة اذا ما عرفنا أن القياس يفيد الظن كثيراً بينما افادته للعلم ضئيلة بل قد تصل الى حد الندرة ومن ثم كان ولا بد من تفسير كلمة معلوم بما فسرناها به لتكون شاملة لكل ما ذكرنا وهذا القيد للإخراج أى اخراج اثبات مثل حكم غير معلوم لأن القيود كما هو معروف لدينا قد تكون للادخال وقد تكون للاخراج حتى يجىء التعريف تعريفاً حقيقياً أى جامعاً لكل أفراد المعرف مانعاً من دخول غير أفراده فيه .

ومما تجدر الإشارة اليه ونحن نتحدث عن هذا القيد أن نلفت نظر القارىء إلى أمرين: —

الأول :

أن التعبير بهذه الكلمة (معلوم) أولى وأدق من التعبير بكلمة (أصل)

«١» أنظر المرجع السابق.

إذ إن معرفة كون هذا الأمر أصلا لا تمكن الا بعد عملية القياس فلو دخلت كلمة (أصل) فى التعريف للزم على ذلك الدور ( ) أو على الأقل توهم لزومه، وأيضاً لأن من المعانى المعروفة لكلمة الأصل أنه ما تولد منه الشيء وهذا يجعلنا نتوهم أن الأصل أمر وجودى. الأمر الذى يجعلنا لا نقول بإجراء القياس فى المعدومات مع أن الواقع خـــلاف ذلك اذ المعروف ان القياس كما يجرى فى الموجودات يجرى فى المعدومات(١) وعلى هذا يعتبر التعريف غير جامع. لهذا قلنا ان التعبير بكلمة معلوم أدق وأولى من التعبير بكلمة (أصل) .

الثانى :

أن التعبير بكلمة «معلوم» أولى وأدق من التعبير بكلمة (شيء) والسر فى هذا يرجع الى ما سبق أن ذكرناه من أن القياس يجرى فى الموجودات وكذا المعدومات سواء أكانت ممكنة الوجود أم مستحيلة الوجود ولا شك أن الشيء بمعنى الثابت فى نفسه لا يشمل المعدومات ان كانت مستحيلة الوجود وهذا بالاتفاق . كما لا يشملها اذا كانت ممكنة الوجود عند البعض . وعلى هذا يكون التعبير بكلمة «شيء» بدلا من كلمة «معلوم» يترتب عليه أن يكون التعريف غير جامع فتفاديا لهذا آثر العلماء التعبير بكلمة «معلوم» .

قوله : فى معلوم آخر . قيد رابع (٢) فى التعريف جيء به لبيان أن عملية القياس لا يعقل اجراؤها الا بين أمرين «المقيس عليه» و«المقيس» وفى هذا القيد اشارة الى ركن آخر من أركان القياس وهو الفرع «أى المقيس» خاصة

---

(١) أنظر نبراس العقول صـ٢٢ . (٢) أنظر الإسنوى جـ٣صـ٤ .

اذا ما تذكرت ما سبق أن ذكرناه من أن من معانى القياس اللغوية
. التسوية وهى لا تتصور الا بين أمرين.

وقوله (لاشتراكهما فى علة الحكم) قيد خامس احترز به عن
إثبات الحكم بالإجماع أو بالنص إذ إن إثباته بهما لا يكون قياساً .

وفى هذا القيد إشارة إلى الركن الرابع للقياس وهو العلة إذ القياس
لا يمكن تحقيقه أو تحققه إلا بالعلة ومما يلاحظ هنا أن البيضاوى قد عبر
بالاشتراك أى باشتراك كل من الأصل والفرع فى علة الحكم بينما نرى أن
الإمام تاج الدين عبد الوهاب بن السبكى يعبر بالمساواة عندما عرف القياس
بقوله. « حمل معلوم على معلوم لمساواته فى علة حكمه عند الحامل(١) ولقد
رجح الإمام الزركشى تعبير ابن السبكى (المساواة) مستنداً إلى أمرين . -

أولهما :

مناسبة المعنى الإصطلاحى للمعنى اللغوى إذ قد سبق لك أن عرفت أن
من بين المعانى اللغوية للقياس المساواة ؛ فعندما تذكر كلمة المساواة فى
التعريف الاصطلاحى للقياس تكون المناسبة قائمة بين المعنيين (اللغوى
والاصطلاحى) .

ثانيهما :

أن كلمة (الاشتراك) تصدق بوجهين . الوجه الأول المناصفة فعندما

---

(١) أنظر جمع الجوامع لابن السبكى جـ٢ صـ٢٠٢ .

تقول شارك أسامة علاء فى رأس المال يكون المعنى أن كلا منهما قد دفـع نصفه أى أن رأس المال كان مناصفة بينهما . وأظنك معى فى أن المعنى على هذا الوجه لا يمكن أن يكون هو المقصود بمشاركة الفرع الأصل فى علة الحكم إذ العلة لا تنصف بين الأصل والفرع .

الوجه الثانى المساواة فعندما تقول اشترك أسامة وعلاء فى الآدمية بمعنى أنهما متساويان فيها ولا شك أن المعنى على هذا الوجه هو المقصود ، فقد رأيت أن المشاركة قد صدقت بوجهين أحدهما ليس مرادا وثانيهما هو المقصود ،

أما المساواة فلا تستعمل إلا فى أحد الوجهين (المساواة) وهذا هو المراد ، فلهذين الأمرين رجح الزركشى ما ذهب إليه ابن السبكى .

ويمكن أن يرد ترجيح الزركشى(١) لما ذهب إليه ابن السبكى وذلك بالرد على الأمرين اللذين استند اليهما فى الترجيح .

أما بالنسبة للأمر الأول والذى حاصله أن الاشتراك له وجهان أحدهما مراد وهو (المساواة) وثانيهما ليس مرادا وهو (المناصفة) فيكون لفظ الاشتراك هنا مشتركا والمعروف أن المشترك لا يدخل فى التعريفات ، فقد أجيب عنه بأن القرينة الواضحة تعين أن المعنى الأول (المساواة) هو المقصود والمراد .

---

(١) نبراس العقول صـ٢٤ .

أما المعنى الثانى (المناصفة) فلا يمكن أن يخطر على البال فى هذا المقام، وإنما يخطر فى مقام يكون الشىء المشترك فيه قابلا للتنصيف كرأس المال مثلا .

أما إذا كان الشىء المشترك فيه مما لا يقبل التنصيف كعلة الحكم فانه والحالة هذه لا يفهم منه إلا المساواة .

وأما بالنسبة للأمر الثانى والذى حاصله أن لفظ المساواة فيه مناسبة للمعنى اللغوى فان الأمر سهل وهين إذ إننا نستطيع أن نقول : إنه إذا تعين لدينا أن المقصود بالاشتراك . المساواة . فان المناسبة أى مناسبة المعنى الاصطلاحى للمعنى اللغوى تكون قد حصلت فى المعنى وإن لم تكن حاصلة فى اللفظ والتعبير ( ) .

وقوله (عند المثبت) قيد سادس فى التعريف أتى به ليكون التعريف شاملا للقياس بنوعيه (الصحيح والفاسد) فى نفس الأمر لأن الاشتراك فى العلة بين الأصل والفرع إذا ما أطلق فإنه ينصرف إلى الاشتراك فى الواقع ونفس الأمر ، فاذا ما أردنا تعريف القياس الصحيح فقط تكون لسنا فى حاجه إلى هذا القيد ، وقوله عند المثبت » متعلق بقوله « لاشتراكهما والمراد بالمثبت هنا هو القائس ليكون عاماً فيشمل المجتهد مطلقاً أو فى المذهب كما يشمل المقلد الذى يقلد إماماً معيناً يقيس على مقتضى قواعد إمامه الذى قلده ، وإنما عبر العلماء بقولهم : عند المثبت : ولم يعبروا بقولهم

---

(١) المرجع السابق .

(عند المجتهد (لأن اللفظ أى لفظ إذا أطلق انصرف إلى الفرد الكامل من بين أفراده ولا مراء فى أن الفرد الكامل فى هذا المقام هو المجتهد المطلق وبناء على هذا يخرج من التعريف القياسى الواقع من مجتهد المذهب ، وعلى هذا يكون التعريف غير جامع لأن القياس كما يكون من المجتهد المطلق يكون من مجتهدى المذهب .

وبالتأمل فى هذا القيد الأخير وهو قول المعرف (عند المثبت) وكونه قد أتى به ليكون التعريف شاملا لنوعى القياس (الصحيح ـ الفاسد) نستطيع أن نلاحظ ملاحظتين : ـ

الأولى : ـ

أن القياس الفاسد يسمى قياساً ولا أدل على ذلك من قول العلماء . القياس إما صحيح وإما فاسد .

ومن أن الصحابة رضوان الله عليهم قد ردوا بعض الأقيسة وعملوا ببعضها الآخر ولا تفسير لذلك إلا أن نقول : ان ردهم بعض الأقيسة راجع الى كونها أقيسة فاسدة ، وأن عملهم بالبعض الآخر راجع الى كونه أقيسة صحيحة .

الثانية : ـ

أن ادخال القياس الفاسد فى التعريف لا يكون الا على مذهب المخطئة القائلين بأن المجتهد يصيب ويخطىء وأن القياس انما يكون صحيحاً ومعتبرا

أحد الأدلة الشرعية اذا ما طابق الواقع ووافقه ويكون فاسداً ليس معدوداً من الأدلة الشرعية اذا ما خالف الواقع ولم يطابقه .

وأما المصوبة(١) وهم القائلون بأن كل مجتهد مصيب وأن المدار فى الأحكام الشرعية على ما أدى اليه نظر المجتهد حتى لو تغير اجتهاده وعدل عن القياس إلى دليل آخر فانه لا يحكم على القياس الأول الذى عدل عنه بالفساد بل يقال انه دليل انتهى كالمنسوخ تماماً وإن هذا القيد : عند المثبت : يلزمهم كما يلزم المخطئة اذ لو حذف لخرج عن التعريف كل أفراد المعرف وأصبح التعريف غير صادق على فرد من أفراده ، وانما كان الأمر كذلك لأن اشتراك كل من الأصل والفرع عندهم - المصوبة : انما يكون فى نظر المجتهد فلو حذف هذا القيد مع أن المتبادر الى الذهن هو الاشتراك فى الواقع ونفس الأمر لترتب على ذلك ما سبق ذكره آنفاً . هذا ومما يؤكد اندراج للقياس الفاسد فى القياس ما ذكره الإمام القرافى فى كتابه تنقيح الفصول«٢» فقد قال . « ومعنى اندراج القياس الفاسد فى القياس أننا لو قلنا . لاشتراكهما فى علة الحكم لم يتناول ذلك الا العلة المرادة لصاحب الشرع ، فالقياس بغيرها يلزم أن لا يكون قياساً ، إلا أن الخلاف لما جرى فى علة الربا هل هى الطعم أو الكيل أو القوت أو غير ذلك من المذاهب فى العلل وقاس كل إمام بعلته التى اعتقدها ، أجمعنا على أن الجميع أقيسة شرعية ، لأننا إن قلنا :

---

(١) نبراس العقول ص٢٦٠ .

(٢) ص

كل مجتهد مصيب فظاهر وإن قلنا المصيب واحد لم يتعين فتعين أن يكون الجميع أقيسة شرعية مع أن جميع تلك العلل ليست مرادة لصاحب الشرع . فالقائس بغير علة صاحب الشرع يعتبر قياسه قياساً فاسداً ومع ذلك فهو معدود قياساً . ولذلك قلنا هذه تعريفنا للقياس « عند المثبت » ليكون ذلك متناولا جميع العلل بغض النظر عن كونها مرادة لصاحب الشرع أم غير مرادة .

وليس لقائل أن يقول : ـ كيف يكون القياس الفاسدوهو غير موافق لما فى الواقع ونفس الأمر موافقاً لما فى نفس الأمر ؟ لأن هذا القياس الفاسد قبل أن تظهر عدم موافقته لما فى الواقع والحكم بفساده تعتبر موافقاً لما فى الواقع ونفس الأمر حكماً . والموافقة لما فى نفس الأمر فى القياس الصحيح أعم من أن تكون موافقة حقيقة أو حكماً (١) وبذا يدفع أى اعتراض بهذا الشأن .

الاعتراضات الواردة على هذا التعريف : ـ

بعد أن انتهينا من شرح التعريف شرحا دقيقاً كشف عن المعانى المرادة للمعرف نقول: إن هذا التعريف كان هدفاً لعدة اعتراضات وجهت إليه وها نحن أولاء نورد لك كل اعتراض على حدة مشفوعاً بالرد عليه فنقول وبالله التوفيق . ـ

---

(١) أنظر شرح الإسنوى على المنهاج صـ ٥ جـ ٦ .

الاعتراض الأول : ـ

التعريف غير جامع لأنه لا يتناول بعض أفراد المعرف (القياس) كقياس الدلالة وقياس الشبه وقياس العكس ولما كانت التعريفات الحقيقية الصحيحة يشترط فيها أن تكون جامعة فإن هذا التعريف بناء على هذا لا يكون صحيحاً ( ) .

ولقد أجيب عن هذا الاعتراض بجوابين أحدهما على سبيل الإجمال وثانيهما على سبيل التفصيل .

فأما الرد الإجمالي فمؤداه . أن هذا التعريف تعريف لقياس العلة . وإطلاق لفظ القياس على قياس العلة إطلاق حقيقي وعلى غيره من الأقيسة إطلاق مجازي بدليل عدم إطلاقه عليه إلا مقيداً فيقال قياس عكس أو قياس

( ) قياس الدلالة هو ما جمع فيه بلازم العلة أو بأثرها أو بحكمها . فالجمع بلازم العلة كقولنا : النبيذ حرام كالخمر بجامع الرائحة المشتدة فالرائحة المشتدة لازمة للعلة التي هي الإسكار . والجمع بأثر العلة كقولنا : القتل بمثقل يوجب القصاص كالقتل بمحدد بجامع الإثم فالإثم هو أثر العلة التي هي القتل العمد العدوان . والجمع بحكم العلة كقولنا تقطع الجماعة بالواحد كما يقتلون به بجامع وجوب الدية عليهم ووجوب الدية هنا هو حكم العلة التي هي القطع منهم خطأ في الصورة الأولى والقتل خطأ في الصورة الثانية وقياس الشبه هو : ما جمع فيه بوصف شبهي غير العلة كقياس التفاح على البر في الربوية

شبه أو قياس دلالة وما إلى ذلك . وبناء على هذا فانه يجب أن يخرج من إطار التعريف وأفراده كل ما سوى قياس العلة وإلا اعتبر التعريف تعريفاً غير مانع .

هذا هو الجواب الإجمالى عن الاعتراض . أما الجواب المفصل فيتلخص فى توجيه كل نوع من هذه الأنواع الثلاثة (قياس الدلالة قياس الشبه . قياس العكس) فبالنسبة لقياس الدلالة قالوا : إن الجمع فيه بين الفرع والأصل بالعلة وليس بغيرها كل ما هنا لك أن العلة لم يصرح بها اكتفاء بما يتضمنهما . وبالنسبة لقياس الشبه قالوا : إن الجمع فيه بين الفرع والأصل بالعلة أيضاً وليس بغيرها لأن المراد بالعلة مطلق المعرف للحكم فيكون شاملا للوصف الشبهى .

= بجامع الطعم . وكقياس الجلوس الأول فى الصلاة على الجلوس الثانى فيها لأنه يشبهه فى الصورة فيجب وجوبه .

. أما قياس العكس فهو اثبات نقيض الحكم بنقيض العلة كقياس الحرة الرشيدة على الحر الرشيد فى قولنا الحرة الرشيدة لما ثبت الاعتراض عليها لم يصح منها النكاح كالرجل لما لم يثبت الاعتراض عليه صح منه النكاح . فحكم الأصل صحة النكاح والعلة فيه عدم ثبوت الاعتراض عليه وحكم الفرع عدم صحة النكاح والعلة فيه ثبوت الاعتراض عليها فتخالفت العلتان وتخالف الحكمان وهذا ما يسمى بقياس العكس .

أما بالنسبة لقياس العكس فقد قالوا : انه فى الواقع ونفس الأمر مركب من قياسين أحدهما منطقى والآخر أصولى .

فأما المنطقى فهو قياس استثنائى فيه دعوى التلازم بين المقدم والتالى .

وأما الأصولى ففيه بيان لهذه الملازمة ونستطيع أن نوضح ذلك بمثال يظهر على ضوئه كل من القياسين الاستثنائى والأصولى وهذا المثال هو : لو لم يكن الصوم شرطاً للاعتكاف مطلقاً لما وجب بالنذر لكن التالى باطل بالاتفاق فيبطل المقدم وهو عدم كونه شرطاً وثبت نقيضه وهو كونه شرطاً وهذا هو المطلوب . ولما كانت الملازمة التى هى لزوم عدم وجوب الصوم بالنذر لعدم وجوبه حال الإطلاق ملازمة نظرية تحتاج إلى إقامة دليل عليها جىء بالقياس الأصولى وهو القياس على الصلاة لأن الصلاة لما لم تكن شرطاً للاعتكاف حال الإطلاق لم تصر شرطاً له بالنذر . فقد تبين لنا من خلال هذا المثال وعلى ضوئه كيف أن قياس العكس يكون فى الحقيقة ونفس الأمر من قياسين( ) أحدهما منطقى كما رأينا وثانيهما أصولى كما شاهدنا . وما دام الأمر كذلك فاننا نقول : إن أراد المعترض بقياس العكس القياس المنطقى فنحن معه فى خروجه من القياس اذ انه لا يسمى قياساً فى اصطلاح علماء الأصول لأنه (القياس الأصولى) لا بد فيه من التسوية بين حكم الفرع وحكم الأصل وهذه التسوية لا تتحقق الا اذا

( ) أنظر نبراس العقول صـ ٢٤٠ .

شابهت صورة أخرى وأظنك معى فى أن هذا المعنى غير موجود فى القياس المنطق بنوعية (الشرطى الاقترانى) .

أما إن أراد المعترض بقياس العكس القياس الأصولى فإننا نقول له : إن الحكمين فى كل من الفرع والأصل متماثلان غاية ما هنالك أن التماثل الحاصل فى الفرع حاصل على سبيل الفرض والتقدير بينما التماثل الواقع فى الأصل تماثل حقيقى والمعروف أن العلة المشتركة متحدة كذلك فيترتب على ذلك تماثل الحكمين وتماثل العلتين .

الاعتراض الثانى .

ورد فى التعريف كلمة (لاشتراكهما) وهذه الكلمة من قبيل المشترك لأن الاشتراك يراد به أحد معنيين . المعنى الأول (المساواة) كما إذا قلت « اشترك علاء مع بهاء فى الذكاء أى تساويا فيه .

والمعنى الثانى (المناصفة) كما إذا قلت : « اشترك بهاء مع علاء فى رأس المال » بمعنى أن رأس المال كان بينهما مناصفة . فقد رأيت أن كلمة (لاشتراكهما) صادقة على المعنيين معا وإذا كانت من قبيل المشترك وقد قيل : إن اشتمال التعاريف على كلمات أو ألفاظ مشتركة أمر معيب يجعلها هدفاً لاعتراضات المعترضين .

ولقد أجيب عن هذا الاعتراض : بأنه ليس هناك مانع مطلقاً من أن تشتمل بعض التعاريف على ألفاظ مشتركة ما دامت هناك قرينة تبين المعنى

المراد من اللفظ(١) . ولا نزاع فى أن القرينة فى التعريف ظاهرة فى تعيينها المعنى الأول (المساواة) إذ المعنى الثانى (المناصفة) لا يمكن أن يخطر على البال بحال فى كلامنا عن القياس وتعريفنا له .

الاعتراض الثالث : -

قالوا : إن الناظر إلى ظاهر التعريف يجده مفيداً لاتحاد العلة بين كل من الفرع والأصل وهذا لا يتفق مع استحالة قيام الواحد بالشخص بمحلين الأمر الذى يجعلنا نقول : إن علة الفرع مماثلة لعلة الأصل وليست هى .

وللجواب عن هذا الاعتراض قال العلماء : إن الأوصاف التى تناط بها الأحكام ليست أوصافا جزئية إنمـــا هى أوصاف كلية(٢) إذ لو أنيطت الأحكام بالأوصاف الجزئية لما تعدت الأحكام إلى غير محالها لكونهـــا قاصرة . والأمر الذى لا يثار حوله أدنى شك هو أن الوصف الكلى يكون ثابتا فى كل المحال وهذا ما جعلنا نقرر أن العلة متحدة فى كل من الفرع والأصل .

الاعتراض الرابع : -

قال المعترضون : إن فى هذا التعريف دورا يظهـــر فى أن إثبات الحكم فى الفرع يعتبر ثمرة القياس ونتيجة له وعلى ذلك فإنه يكون متوقفاً

---

(١) أنظر النبراس ص ٢١ .

(٢) تيسير التحرير جـ٣ ص٢٦٩ .

على القياس كما أن اعتباره جزء فى تعريف القياس يقتضى توقف القياس عليه فقد رأيت أن كلا منهما متوقف على الآخر وهذا هو الدور المفسد للتعريف .

وقد أجيب عن هذا الاعتراض بثلاث إجابات :

الأولى :

أن هناك فرقا بين الإثبات الوارد فى تعريف القياس والإثبات الذى يعتبر نتيجة وثمرة للقياس فالاثبات الوارد فى التعريف يراد به الإدراك بينما الإثبات الذى هو نتيجة القياس وثمرته يراد به كونه ثابتاً ومعمولا بمقتضاه وما دام الأمر كذلك فلا دور[1] .

الثانية :

أننا لو نظرنا بتأمل وإمعان إلى توقف كل من القياس والإثبات على الآخر لوجدنا انفكاك جهة التوقف الأمر الذى يجعلنا نقرر انتفاء الدور . وانفكاك جهة التوقف يظهر فى أن توقف القياس على الإثبات يكون من جهة التصور لا غير وأن توقف الإثبات على القياس لكونه ثمرته إنما يكون من جهة الوجود فقط فقد رأينا أن جهة التوقف منفكة فلا دور والحالة هذه

الثالثة :

وقد ذكرها صاحب العضد على مختصر ابن[2] الحاجب حيث قال : إن إثبات الحكم فى الفرع يقتضى توقف معرفته وتعقل ماهيته على معرفة

---

(١) الإبهاج فى شرح المنهاج ج٣ ص٤ .   (١) ج٢ ص٢٠٨ .

حكم الفرع وتعقل ماهيته . وهو لا يتوقف على تعقل ماهية القياس غاية ما هنالك أن حصوله إنما يتوقف على حصول القياس ومثـــل هذا التوقف لا يعد دوراً .

هذه هي الاعتراضات التي وجهت إلى التعريف الأول للقياس وتلك هي إجاباتها . وما دمنا قد انتهينا من شرح هذا التعريف الذي أورده الإمام البيضاوي في كتابه المنهاج . ومن الإجابة عن كل ما وجه إليه من اعتراضات فإننا نتناول فيما يلي التعريف الثاني الذي أتى به ابن الحاجب في كتابه مختصر المنتهى(١) .

تعريف ابن الحاجب :

عرف ابن الحاجب القياس الأصولي بقوله إنه : « مساواة فرع الأصل في علة حكمه » وفيما يلي نشرح هذا التعريف شرحاً وافياً فنقول : -

قوله (مساواة) صفة قائمة بكل من الأصل والفرع ولذلك فإنهم يسمونها صفة إضافية .

وهذه الكلمة كالجنس في التعريف فتكون شاملة لكل مساواة بغض النظر عن كونها بين فرع وأصل أو غيرهما .

وقوله (فرع) هو المحل أو الواقعة التي لم ينص على حكمها ولا شك أن

---

(١) جـ٢ ص: ٢٠٤ ويلاحظ أنه تعريف للقياس باعتبار كونه دليلا مستقلا نظر فيه المجتهد أو لم ينظر .

فى ذكر هذه الكلمة فى التعريف إشارة إلى أحد أركان القياس وهو مايسمى (بالفرع أو المقيس) وإضافة كلمة (مساواة) إلى كلمة (فرع) تعتبر قيداً فى التعريف تخرج به مساواة أى شىء أو أى أمر لا يكون فرعا لشىء أو لأمر آخر . فهذا قيد للإخراج .

وقوله (الأصل) أى المحل أو الواقعة التى نص على حكمها وتلك إشارة أخرى إلى أحد أركان القياس وهو ما يسمى (بالأصل أو المقيس عليه) وهذه الكلمة تعتبر قيدا فى التعريف تخرج به مساواة الفرع لشىء أو لأمر لا يكون أصلا لذلك الفرع .

وقوله (فى علة) العلة هى الوصف الجامع المشترك بين كل من الأصل والفرع والمقتضى للحكم . وهذه إشارة ثالثة الى ركن آخر من أركان القياس وتعتبر فى الوقت نفسه قيداً ثالثاً لإخراج مساواة فرع لأصل فى أمر لا يكون علة أى وصفاً مشتركا بينهما .

وقوله (حكمه) المراد به حكم الأصل وفيه اشارة الى الركن الرابع والأخير من أركان القياس وهو حكم الأصل .

هذا هو شرح تعريف ابن الحاجب للقياس بشىء من الإيجاز . الا انه لم يسلم كغيره من جملة اعتراضات وجهت اليه . وفيما يلى سوف نتناول بعضا من هذه الاعتراضات .

الاعتراضات الواردة على تعريف ابن الحاجب . –

هناك اعتراضات كثيرة أوردها المعترضون على هذا التعريف وسوف

نقتصر فى هذه العجالة على أشهرها مع الرد عليهـا .

الاعتراض الأول . —

قالوا : إن هذا التعريف غير جامع لعدم اندراج القياس الذى ظهر فساده فيه لانعدام المساواة حينئذ فى الواقع ونفس الأمر . وتوضيحاً لهذا الاعتراض أقول : إن المساواة قد تـكون بحسب نظر القائس وقد تـكون بحسب الواقع ونفس الأمر فيـكون لها فردان أحدهما كامل وهو ما كانت المساواة فيه فى الواقع ونفس الأمر وثانيهما غير كامل وهو ما كانت المساواة فيه بحسب نظر القائس .

والمقرر أن اللفظ عند إطلاقه لا ينصرف إلا الى فرده الـكامل وعلى ذلك يكون التعريف هنا قاصراً على القياس الصحيح وهو ما كانت المساواة فيه بحسب الواقع ونفس الأمر ولا يكون متناولا للقياس الفاسد وهو ما كانت المساواة فيه بحسب نظر القائس أو المجتهد مع أنه أحد نوعى القياس(١).

وقد أجيب عن هذا الاعتراض بأن هذا القياس (الفاسد) والذى لم يشمله التعريف ولذا اعترض عليه بكونه غير جامع قبل أن يحكم بفساده يعتبر موافقاً لما فى الواقع ونفس الأمر حكما . ولما كانت الموافقة لما فى الواقع ونفس الأمر بالنسبة للقياس الصحيح أعم من أن تـكون موافقة حقيقية

---

(١) أنظر الإحكام فى أصول الأحكام للآمدى جـ٣ صـ١٧٢ : العضد على مختصر ابن الحاجب جـ٢ صـ٢٠٥ .

أو موافقة حكمية دخل لقياس الفاسد فى التعريف من هذه الزاوية وبالتالى لا يعترض على التعريف بمثل هذا الاعتراض .

الاعتراض الثانى : —

قيل إن فى هذا التعريف دورا مفسدا له . وبيان هذا الدور هو أن التعريف قد جاء مشتملا على لفظى (فرع — أصل) ومعروف لك مما سبق أن بيناه أن الفرع هو ما يسمى بالمقيس وأن الأصل هو ما يسمى بالمقيس عليه إذا فمعرفة القياس متوقفة على معرفتهما إذ لا يتصور قياس إلا بعد تصورهما كما أن كلا منهما متوقف عليه لأن (المقيس — المقيس عليه) من الألفاظ المشتقة وهما مشتقان من المصدر الذى هو القياس ولا جدال فى أن معرفة المشتق متوقفة على معرفة ما منه الاشتقاق . فقد رأيت من خلال هذا التحليل كيف أن المعرف (القياس) متوقف على بعض ألفاظ التعريف (المقيس — المقيس عليه) كما أن كلا منهما متوقف على معرفة المعرف وهو (القياس) وهذا هو الدور المفسد للتعريف والجواب عن هذا الاعتراض قالوا : إننا لا نقصد بالفرع كونه مقيساً بل واقعة لم ينص على حكمها أو يجمع عليه كما أننا لا نريد بالأصل كونه مقيساً عليه بل محلا أو واقعة نص على حكمها أو أجمع عليه . وبهذا التفسير لا يكون هناك دور مفسد للتعريف حيث لا توقف لأحد الأمرين (المعرف — التعريف) على الآخر(١) .

---

(١) نبراس العقول ص٢٣ .

وليس لقائل أن يقول ، معترضاً على هذا الجواب ، إن ما أجيب به دفعاً لهذا الاعتراض قد منع الدور إلا أنه لا يمنع كونه متوهما نظراً لما هو متعارف عند علماء الأصول من تفسيرهم كلا من كلمتى (الأصل-الفرع) بالمقيس عليه والمقيس وأى تفسير لهما مخالف لهذا يعتبر بعيداً عن إطار علم لأصول وغريباً على اصطلاحات علمائه .

نعم ليس لقائل أن يقول ما تقدم لأن لفظى (الأصل - الفرع) الواردان فى التعريف ليسا مشتقين من (القياس) المراد تعريفه إذ إن كلمة القياس إما أن تكون مصدراً بمعنى الحدث وإما أن تكون دالة على اصطلاح علمى معين والمعروف لغة أن الاشتقاق إنما يكون من المصادر لا من الحقائق الاصطلاحية وبناء على هذا نستطيع أن نقول : إن المعرف ليس مشتقاً منه كما أن المشتق منه ليس معرفاً وما دام الأمر كذلك فليس هناك ما يدعو إلى توقف كل منهما على الآخر الأمر الذى يجعلنا نقرر نفى الدور ونفى توهمه .

الاعتراض الثالث :

قيل إن هذا التعريف ليس جامعاً لخروج أحد أفراد المعرف (القياس) عنه وهذا الفرد هو قياس العكس . ولبيان هذا أقول : إن التعريف يقيد كون التماثل فى حكمى كل من الأصل والفرع مشروطاً وإلا لما تحقق القياس وهذا لا يتحقق فى قياس العكس الذى هو إثبات نقيض حكم معلوم فى

معلوم آخر لوجود نقيض علة المعلوم الأول فى المعلوم الآخر كما إذا قال عالم حنفى الصوم شرط فى الاعتكاف ولو لم ينذره المعتكف . لأنه إذا لم يكن شرطاً حالة الاطلاق لا يكون شرطاً بالنذر قياساً ذلك على الصلاة لأن الصلاة لما لم تكن شرطاً لصحة الاعتكاف عند الاطلاق لا تكون شرطاً له بالنذر فالوصف الجامع بين المقيس (الصوم) والمقيس عليه (الصلاة) هو انتفاء كونهما شرطين عند الإطلاق .

جواب الاعتراض : -

لقد أجيب عن هذا الاعتراض بأن هذا النوع من القياس (قياس العكس) داخل فى التعريف ضمناً لما فيه من التلازم إذ العالم الحنفى عندما قال ما قال آنفاً فكأنه يريد أن يقول : - لو لم يشترط الصوم فى صحة الاعتكاف لم يكن واجباً بالنذر لكنه وجب بالنذر فيكون شرطاً وبناء على هذا يصير الحكم واحداً(١) فى كل من الفرع (الصوم) والأصل (الصلاة) وهذا هو التماثل المراد من التعريف .

وسوف أكتفى بهذا القدر من الاعتراضات التى وجهت إلى تعريف ابن الحاجب خاصة وأنها اعتراضات لها شهرتها فى عامة كتب الأصول .

وقبل أن نستعرض تعريفاً آخر للقياس يجدر بنا أن نشير إلى أن تعريفى (البيضاوى - ابن الحاجب) للقياس وهما التعريفان اللذان انتهينا من شرحهما

---

(١) الإسنوى جـ٣ صـ٧ .

وإيراد ما ورد عليهما من اعتراضات مع الرد عليها قد وقع عليهما اختيارنا لأنهما يمثلان فى الواقع ونفس الأمر اتجـــاهى الأصوليين عند تعرضهم لتعريف القياس .

وقد سبق فى مقدمة التعريفات أن وضحنا أن هناك اتجاهين العلماء الأصول أحدهما يمثله من نظر إلى أن القياس عبارة عن دليل شرعى مستقل بذاته دون نظر إلى وجود المجتهد أو عدم وجوده ودون نظر إلى كون المجتهد قد نظر فى هذا الدليل أم لم ينظر .

وثانيهما يمثله من رأى أن القياس ما هو إلا عمل من أعمال المجتهد .

وقد جاء تعريف الإمام البيضاوى معبرا عن الاتجاه الثانى كما جاء تعريف ابن الحاجب معبرا عن الاتجاه الأول .

الترجيح بين التعريفين السابقين :

إننا بشىء من إمعان النظر ودقة التأمل فى التعريفين قد لا ندرك كبير فرق بينهما إذ المسألة اعتبارية فمن اعتبر عمل المجتهد ونظـــر اليه كالإمام البيضاوى عرف القياس بما يفيد ذلك .

ومن نظر إلى الواقع واعتبره كابن الحاجب عرفه بما يؤدى إلى ذلك من مساواة كما ورد فى تعريفه . الأمر الذى قد يضطرنا إلى أن نقول : إن لكل من الإمامين إصطلاحه والاصطلاح لا مشاحة فيه كما يقول العلماء إلا أنه إنصافاً للحق وسعياً وراء الحقيقة أستطيع أن أقول : إن تعريف

الإمام البيضاوى جدير بالأولوية والتقديم إذ إنه يجعل القياس محلا للرد والقبول وهذا هو المطلوب .

أما تركيز ابن الحاجب على المساواة المجردة عن عمل المجتهد ونظره فإنه أمر عديم الجدوى فلا يعتد به .

التعريف الثالث للقياس : —

بعد استعراضنا للتعريفين السابقين نختم كلامنا عن تعريفات القياس بهذا التعريف الذى ذكره ابن السبكى فى جمع الجوامع[1] حيث قال : — « القياس حمل معلوم على معلوم لمساواته فى علة حكمه عند الحامل » .

شرح التعريف . —

قوله (حمل) الحمل هنا . بمعنى الإلحاق أى إلحاق المجتهد بمعنى اعتقاده المساواة بين الأمرين المعلومين فى الحكم لا فى العلة .

وقوله (معلوم) . الأولى يراد بها الفرع المسمى بالمقيس . أما قوله (معلوم) الثانية فإنه يراد بها الأصل المسمى بالمقيس عليه .

وقوله (فى علة حكمه) أى علة حكم المعلوم الثانى وهو الأصل . وقوله (عند الحامل) أى المجتهد بمعنى أن المجتهد يلحق الفرع بالأصل لاشتراكهما فى علة حكم الأصل ونظرة متأنية إلى تعريف ابن السبكى للقياس تجعلنا نقرر أنه متفق تمام الاتفاق مع ما ذكره الإمام البيضاوى فى تعريفه السابق .

---

(١) حاشية العلامة البنانى على شرح المحلى على جمع الجوامع لابن السبكى جـ ٢ صـ ٢٠٢ :

وإذا ما تقرر ذلك فإن من نافلة القول أن نقول إن كل ما وجه إلى تعريف البيضاوى من اعتراضات يمكن أن يوجه إلى تعريف ابن السبكى ويرد عليها بنفس الردود السابقه.

ومن ثم فلسنا فى حاجة إلى إيرادهذه الاعتراضات والرد عليها اكتفاء بما ذكر فى تعريف الإمام البيضاوى رحمه الله ورضى عنه.

خاتمة فى تعريف القياس : -

بعد أن طوفنا بك فى تعريفات القياس عند كل من الإمام البيضاوى وابن الحاجب وابن السبكى نختم كلامنا عن التعريفات بما ذكره أئمة المذهب الحنفى من زيادة قيد على ما ورد فى هذه التعريفات الثلاثة من قيود حيث اشترطوا : أن لا تكون العلة المشتركة بين الأصل والفرع مدركة من النص على حكم الأصل بمجرد فهم اللغة[١] .

والسر فى زيادتهم هذا القيد هو إخراج ما يسمى بدلالة النص عند الحنفية أو بمفهوم الموافقة عند الشافعية من تعريف القياس[٢] .

ولتوضيح ذلك نقول : إن ما يسمى بدلالة النص عند الحنفية أومفهوم الموافقة عند غيرهم وقع فيه خلاف نستطيع تجليته على ضوء قول الحق تبارك وتعالى : وقضى ربك ألا تعبدوا إلا إياه وبالوالدين إحسانا إما يبلغن عندك

---

(١) انظر التوضيح على التنقيح لصدر الشريعة جـ٢ صـ٥٢ .

(٢) نبراس العقول صـ٤٣ .

الكبر أحدهما أو كلاهما فلا تقل لهما أف ولا تنهرهما وقل لهما قولاً كريماً»(١) ومحل الاستشهاد فى هذا النص الكريم هو قول الله عز وجل : « فلا تقل لهما أف » لأن هذا القول يدل بحسب أصل وضعه على المنع من التأفيف ليس إلا .

وأما دلالته على ما سواه من أنواع الايذاء فلا تكون بحسب أصل الوضع وهنا وقع الخلاف فمن العلماء من قال : إن المنع من الضرب مثلا وغيره من باقى أنواع الايذاء مستفاد من اللفظ على اعتبار أن اللفظ قد نقل عرفاً من المنع من التأفيف إلى المنع من الايذاء مطلقا أو أن اللفظ قد استعمل فى المنع من الايذاء مطلقا على سبيل المجاز من باب إطلاق الخاص (التأفيف) وإرادة العام (مطلق الإيذاء) وكأن الحق تبارك وتعالى قال: لا تؤذهما(٢). ومنهم من قال انه مستفاد من اللفظ على أنه مفهوم بمعنى أن اللفظ باق على حاله وأن منطوقه يفيد المنع من التأفيف الا أنه قد نبه بالمنع من التأفيف الذى هو أدنى على غيره الذى هو أعلى . ومنهم من قال إنه مستفاد من اللفظ بدلالة النص على معنى أن اللفظ يظل باقياً على حاله من غير نقل وأن منطوقه يؤدى إلى المنع من التأفيف إلا أن كل من عنده إلمام باللغة العربية يفهم وبدون أدنى تأمل أن علة المنع من التأفيف هى الايذاء وعلى ذلك يلحق به جميع أنواع الإيذاء من ضرب وشتم وما إلى ذلك وهؤلاء هم الحنفية الذين

---

(١) الآية (٢٣) من سورة الإسراء .

(٢) النبراس ص٤٤ .

زادوا هذا القيد على تعريف القياس كى تخرج به دلالة النص من التعريف ومن ثم عرفوا دلالة النص بأنها : إلحاق مسكوت بمنطوق لعلة يفهم كل من يعرف اللغة العربية « أى يعرف وضع اللفظ لمعناه » أن الحكم فى المنطوق لأجلها، فالمسكوت هو باقى أنواع الإيذاء ما عدا التأفيف والمنطوق هو التأفيف .

والعلة التى يفهمها كل ملم باللغة هى الإيذاء . وإنما خرجت دلالة النص من تعريف القياس لأن العله المطلوب تواجدها وتحققها بين كل من المقيس والمقيس عليه لا تدرك إلا بعد إمعان فكر وإنعام نظر الأمر الذى لا يتحقق إلا فى المجتهدين الذين يبذلون قصارى جهدهم فى سبيل التوصل إلى الأحكام الشرعية العملية من أدلتها التفصيلية .

الباب الأول

أركان القياس وشروطه

سوف يجيء كلامنا فى هذا الباب مشتملا على فصلين

الفصل الأول: فى الأركان

الفصل الثانى: فى الشروط

الباب الأول

الفصل الأول

أركان القياس(1)

من خلال التعريفات الثلاثة التي أوردنا للقياس تبين لنا أن القياس يتكون من أركان أربعة (الأصل - الفرع - الوصف - الجامع المسمى بالعلة - حكم الأصل) أشار إليها صاحب نشر البنود على مراقي السعود بقوله(2) .

---

(1) الركن في اللغة جانب الشيء القوي الذي يستند إليه ويعتمد عليه . تقول . خالد يأوى إلى ركن شديد بمعنى أنه يعتمد على شيء أو شخص له قوته ومكانته وقد جاء مصداقا لهذا المعنى قول الحق تبارك في سورة هود : (أو آوى إلى ركن شديد) الآية ٨٠ راجع في معنى الركن لغة مختار الصحاح والمعجم الوسيط والركن في إصطلاح العلماء . ما كان داخلا في حقيقة الشيء وماهيته بمعنى أنه بدونه لا تقوم حقيقة الشيء كأركان الصلاة مثلا .

(2) جـ ٢ ص ١١٤ .

الأصل حكمة وما قد شبها   وعلة رابعها فانتبها

وهذا ما جرى عليه جمهور علماء الأصول فقد جاء فى مناهج العقول .

أن هناك أركانا للقياس لاتتحقق ماهيته وتتم إلا بوجودها وتحققها وهذه الأركان أربعة : الأصل . الفرع . حكم الأصل . الوصف الجامع بين كل من الأصل والفرع . وجاء فيه أيضاً ما يفيد أن حكم الفرع لا يعتبر ركنا من أركان القياس لأنه ثمرته ونتيجته وثمرة الشىء ونتيجته لا تكون ركنا من أركانه(١) .

ولقد بين صاحب كتاب نبراسى العقول السر فى اعتبار الحكم (حكم الأصل - حكم الفرع) ركنا واحد حيث قال :

وقد اعتبر الحكم ركنا واحدا لأن حكم الفرع عين حكم الأصل ولايختلفان إلا بالاعتبار(٢) وهذاوإن كان هو ما جرى عليه الجمهور من الأصوليين إلا إنهم اختلفوا فيما يسمى من الأركان أصلا ومايسمى منها فرعا وذلك على مذاهب ثلاثة أولها مذهب الفقهاء الذين يرون أن المقيس عليه يسمى أصلا وأن المقيس يسمى فرعا .

وثانيها : مذهب المتكلمين القائلين بأن الأصل اسم الدليل حكم المقيس عليه وأن الفرع اسم لحكم المقيس .

---

(١) انظر مناهج العقول للبدخشى ج٣ ص ٣٨ .

(٢) النبراس ص ١٠٩ .

وثالثها مذهب الإمام الرازى الذى يرى أن للقياس أصلين وفرعين وتوضيح ذلك يظهر كما جاء فى نهاية السول(١) من أنه :

إذا ثبت الحكم فى صورة لأمر مشترك بينها وبين صورة أخرى كالحرمة الثابتة فى الخمر للإسكار الذى هو وصف مشترك بين هذه الصورة وبين النبيذ فالحكم الذى فى الصورة الأولى وهو تحريم الخمر أصل للعلة التى فيها والعلة فرع عنه .

وأما الصورة الثانية وهى النبيذ فالأمر فيها بالعكس بمعنى أن العلة التى فيه تكون أصلا للحكم بينما يكون الحكم فرعا عنها .

فقد رأيت من خلال هذا المثال كيف أن الإمام الرازى قد جعل القياس أصلين وفرعين .

ونستطيع من خلال هذا المثال أيضا أن نبين ما ذهب إليه أصحاب المذهبين الآخرين فعلى مذهب الفقهاء يكون الأصل هو شرب الخمر وإنما قلنا شرب الخمر ولم نقل الخمر لأن المقرر أصوليا هو أن التكاليف إنما تتعلق بالأفعال لا بالذوات(٢) .

أما الفرع فهو شرب النبيذ .

---

(١) جـ ٣ ص ٥٤ .

(٢) أنظر بحوث فى القياس للزميل أ.د محمد محمود فرغلى ص ١٠١ .

وعلى المذهب الثانى وهو مذهب المتكلمين يكون الأصل دليل حكم المقيس عليه (الخمر) أى قول الحق تبارك وتعالى : « يا أيها الذين آمنوا إنما الخمر والميسر والأنصاب والأزلام رجس من عمل الشيطان فاجتنبوه لعلكم تفلحون)(١) » ويكون الفرع هو حكم المقيس (النبيذ) أى حرمة النبيذ .

هذا هو خلاف العلماء فيما يسمى من الأركان أصلا . وكما اختلفوا فى ذلك اختلفوا أيضا فيما يسمى من الأركان فرعا فقد ذهب الفقهاء إلى أن الفرع هو المشبه أى الواقعة أو المحل الذى لم ينص على حكمه أو يجمع عليه بينما ذهب المتكلمون إلى أن الفرع هو حكم المشبه أى حرمة النبيذ فى الصورة السابقة لا المشبه نفسه معللين ذلك بعدم تفريع الذوات على الذوات إذ التفريع لا يكون إلا من جهة الأحكام .

ولقد أشار صاحب كتاب نزهة المشتاق(٢) إلى جملة ما قاله العلما بخصوص الأصل والفرع حيث قال « واعلم أن الفقهاء تستعمل الأصل فى أمرين . أحدهما فى أصول الأدلة التى هى الكتاب والسنة والإجماع ويسمون هذه الأدلة الثلاثة أصولا ويعتبرون ماسوى هذه الثلاثة كالقياس ونحوى الخطاب وما إلى ذلك معقول النص . ثانيهما فى الشىء الذى يقاس عليها فالخمر مثلا أصل للنبيذ والبر أصل للأرز وما شابه ذلك .

---

(١) الآية « ٩٠ » من سورة المائدة .
(٢) ص ٦٧٥ وما يليها .

وأما الفرع فله إطلاقان :

أحدهما : المحل المشبه .

وثانيهما : حكم المحل المشبه .

والواقع أن مادار بين العلماء من خلاف فيما يسمى أصلا وما يسمى فرعا خلاف لفظى لا جدوى من ورائه إذ الأمر كما ذكر صاحب كتاب نبراس العقول[1] لا يعدو من أن يكون أصحاب كل مذهب قد اصطلحوا فيما بينهم على ما يسمى أصلا وما يسمى فرعا مع مراعاتهم جميعا لوجه انطباق معنى الأصلية والفرعية على ما أريد من كل منهما .

هذه هى أركان القياس الأربعة كما ذكرها جمهور علماء الأصول أما بعض فقهاء المذهب الحنفى فلهم وجهة نظر أخرى[2] مؤداها أن ركن القياس هو العلة وأن التعدية حكمه .

فقد ذكر فخر الإسلام البزدوى أن ركن القياس العلة وأن التعدية حكمه ثم فسر الركن بأنه مايتقوم به الشىء كما فسر الحكم بأنه الأثر الثابت بالشىء ومعنى ذلك أن الشىء الذى يقوم به القياس ويتحقق هو العلة وأن التعدية أثر لهذا القياس .

---

(١) ص ٢١٠ .

(٢) انظر التوضيح شرح التنقيح لصدر الشريعة ج ٢ ص ٥٢ ومابعدها

وفى هذا الكلام كما جاء فى التلويح على التوضيح إشارة إلى أن القياس هو التعليل أى تبيين أن العلة فى الأصل هذا ليثبت الحكم فى الفرع وعلى ذلك يكون مراد فخر الإسلام البزدوى أن العلم بالعلة ركن القياس أى ما يتقوم به ويتحصل ،

وفى هذا احتمال لأحد وجهين :

أولهما : أن المراد بالركن نفس ما هية الشيء على اعتبار ركون الركن هو الوصف الصالح المؤثر وأن ما سواه من الأمور التى يتوقف عليها فى إثبات الحكم يعتبر أركانا وشروطا .

وثانيهما : ... أن المقصود بالركن جزء الشيء وفقاً لما ذهب إليه بعض العلماء المحققين من أن أركان القياس أربعة كما تقدم وهى (الاصل الفرع ـ حكم الأصل ـ الوصف الجامع المؤثر اى العلة) وهذا الاحتمال هو مانميل إليه ونؤيده استئناساً بما قاله صاحب كتاب فواتح الرحموت[1] (أبو العباس الأنصارى) عندما أراد أن يبين المقصود عما قاله بعض الحنفية فقال .

وأما قولهم : إن ركن القياس هو العلة المشتركة فإنهم أرادوا بذلك مايحقق المساواة فى الخارج لأنها ركن القياس وحدها دون الأصل والفرع) .

---

(١) ح٢ ص ٢٤٩ ،

ما تقدم كان استعراضا سريعا وموجزا للاصل والفرع اللذين يمثلان ركنين من أركان القياس الاربعة المشار إليها آنفاً .

أما الركن الثالث وهو حكم الاصل فلابد من أن يكون ثابتاً إما بنص وإما بإجماع ولعل من نافلة القول أن نقول إن ثبوت حكم الأصل لايكون إلا بهذين فقط ولا يكون بالقياس وإلا للزم على ذلك إثبات بالقياس وذلك غير جائز .

وقد سبق أن أشرت فيما مضى إلى أن حكم الفرع غير معدود من أركان القياس لأنه يعتبر ثمرة ونتيجة له ونتيجة الشيء وثمرته لا تعد ركنا من أركانه وإلا لزم الدور وهو باطل وممتنع .

ومن ثم قال الإسنوى : « فإن قيل : أهملتم ركنا خامسا وهو حكم الفرع قلنا : أجاب الآمدى . بأن حكم الفرع ثمرة القياس فلو كان من أركانه لتوقف القياس عليه وهو دور «١» » .

لم يبق لنا من أركان القياس الأربعة إلا الركن الرابع والأخير وهو العلة التي سنسلط الأضواء عليها وعلى مباحثها بصورة مجملة موجزة حسبما يقتضيه المقام فنقول وبالله التوفيق ومنه العون والتأييد .

تمهيد . يجدر بنا قبل أن نسلط الأضواء على العلة ومباحثها أن نبين

«١» انظر الإحكام فى أصول الاحكام للآمدى جـ ٣ ص ٩٣ ، انظر نهاية السول جـ ٣ ص ٣٨ .

ماقاله السادة العلماء بالنسبة لتعليل الأحكام التى تعبد الله بها عباده هل لابد أن تكون هذه الأحكام معللة أم لا ؟

يرى جمهور العلماء من الأصوليين والفقهاء أن الأحكام التى تعبد الله بها عبادة مبنية على مصالح العباد[1] بغض النظر عن نوعية هذه الأحكام دينوية أم أخروية فمصالح العباد الدنيوية كالترخص بالإفطار فى نهار رمضان بمظنة المشقة فى السفر . ومصالح العباد الأخروية كحصولهم على الثواب إن هم امتثلوا وأطاعوا .

ويرى جل علماء الكلام عدم تعليل الأحكام بمصالح العباد مستندين إلى أن التعليل يوهم اتصاف الشارع سبحانه وتعالى بالنقص المحال بالنسبة لذاته العلية حيث إن الذى يفعل فعلا ما لغرض ما يكون مستكملا بهذا الغرض ولا شك أن المستكمل بغيره يعد ناقصا بذاته إلا أن ما استندوا إليه مرفوض ومردود لأن ما قالوه إنما يتحقق لو كانت تلك المصالح التى عللت بها الأحكام راجعة إليه .

أما وهى راجعة إلى المكلفين فإنه لايلزم ماقالوه .

وقد ذهب بعض علماء الكلام وهم المعتزلة إلى أن الأحكام معللة بالمصالح والأغراض الراجعة إلى المكلفين — إلا أنهم يقولون بوجوب الأصلح عليه سبحانه وتعالى .

«١» انظر التوضيح على التنقيح ، التلويح على التوضيح ج ٢ ص ٦٣

والحقيقة أن تعليل الأحكام لاينكره إلا كافر لإنكاره النبوة المعللة بهداية العباد إلى الحق وإلى طريق مستقيم «ياأيها النبى إنا أرسلناك شاهداً ومبشراً ونذيراً . وداعياً إلى الله بإذنه وسراجاً منيراً »(١) وإنكاره قول الحق تبارك وتعالى «وماخلقت الجن والإنس إلا ليعبدون . ما أريد منهم من رزق وما أريد أن يطعمون . إن الله هو الرزاق ذو القوة المتين »(٢) وإنكاره أيضاً قول الله جل وعلا فى سورة البينة «وما أمروا إلا ليعبدوا الله مخلصين له الدين حنفاء ويقيموا الصلاة ويؤتوا الزكاة وذلك دين القيمة »(٣) .

تعريف العله لغة :

تطلق العلة فى أصل اللغة على المرض تقول : اعتلت صحة فلان أى أصابه مرض .

ولهذا قيل : إنها اسم لما يتغير حكم الشىء بحصوله إذ تأثيرها فى الحكم كتأثير العلة فى المريض تماماً .

وكما ينتقل الإنسان الصحيح بالعلة من الصحة إلى المرض فكذلك العلة فى القياس تنقل حكم الاصل إلى الفرع .

وقيل هى أى العله مأخوذة من العلل (بفتح العين) بعد النهل بمعنى

«١» الآيتان ٤٥، ٤٦ من سورة الأحزاب «

«٢» الآيات ٥٦، ٥٧، ٥٨ من سورة الذاريات .

«٣» الآية ٥ .

معاودة الماء للشرب مرة، وكذلك القائس أو المجتهد يعاود فى إخراج العلة واستخراجها النظر بعد مرة النظر أو لأن الأحكام الشرعية تتكرر بتكرر وجودها.

وقد جاء فى القاموس المحيط ومختار الصحاح أن العلة (بكسر العين) هى المرض يقال: اعتل فلان إذا مرض

وتقول اعتل الخصم إذا تذرع بحجة وعلى هذا اعلالات الفقهاء واعتلالاتهم(١).

وقد تكون العلة بمعنى السبب وهذا المعنى هو المناسب للمعنى الاصطلاحى الآتى بعد.

تعريف العلة اصطلاحاً :

لم تتفق كلمة علماء الأصول حول تعريف واحد وموحد للعلة التى هى أحد أركان القياس بل اختلفوا على أقوال كثيرة لايسع المقام لاستعراضها جميعها.

ومن ثم فإننا سوف نقصر كلامنا على بعض من هذه التعريفات التى اشتهرت باشتهار أصحابها وها هى :

«١» يرجع إلى معانى العلة فى اللغة إلى القاموس المحيط، المعجم الوسيط مختار الصحاح، المصباح المنير، كما يرجع أيضا الى شرح المحصول للقرافى نبراس العقول.

التعريف الأول :

عرفها الإمام البيضاوى ومعه بعض الحنابلة وجمع غفير من الحنفية بأنها : « الوصف المعرف للحكم »(١) بمعنى أنها تكون علماً على الأحكام الشرعية فإذا ما وجد الأمر المعلل به عرف الحكم الشرعى .

وهذا ما دعا الأصوليين إلى أن يجعلوها أمارة وعلامة على الأحكام فهى ليست مؤثرة فيها إذ المؤثر على الحقيقة هو الله رب العالمين .

الاعتراضات الواردة على هذا التعريف : —

هذا التعريف لم يسلم من بعض الاعتراضات التى وجهت إليه والتى أستطيع أن أوجزها فيما يلى : —

الاعتراض الأول : —

قال المعترضون : إن هذا التعريف غير مانع لإدخاله العلامة فى التعريف مع أنها ليست فردا من أفراد المعرف وعللوا قولهم هذا بأن العلة يضاف إليها الحكم الشرعى فيقال مثلا : القصاص علته القتل .

أما العلامة فإنه لا يضاف إليها الحكم الشرعى فلا يقال مثلا الرجم علته الزنا . فالزنا علة بينما الإحصان مجرد علامة وفقط «٢» .

---

(١) المنهاج للبيضاوى جـ ٣ صـ ٢٧ ، التوضيح على التنقيح جـ٢ صـ٦٢ ؛ البحر المحيط للزركشى .

«٢» تقويم الأدلة لأبى زيد الدبوسى مخطوط ، نبراس العقول صـ٢١٦

وقد أجيب عن هذا الاعتراض بأن العلل علامات بالنسبه للمكلفين ولا توجب أحكاماً لأن موجب الأحكام هو الله سبحانه وتعالى . وما العلل إلا علامات نصبها الشارع للعباد من باب التيسير عليهم ورفع الحرج عنهم «١» .

ومن ثم فقد أطلق بعض الأصوليين على العله بأنها علامة وهو إطلاق سليم .

الاعتراض الثانى : —

قال المعترضون إن هذا تعريف غير جامع إذ إنه قاصر على العلة المنصوصة ولايتناول المستنبطة مع أنها فرد من أفراد المعرف وقالوا معللين ذلك : إن معرفة الحكم تتوقف على معرفة العلة وعلى ذلك تكون معرفة العلة سابقة على معرفة الحكم وهنا يجىء الدور لتوقف كل منهما على الآخر ، والدور باطل .

وقد أجيب عن هذا الاعتراض بأن الحكم عندما يعرف العلة المستنبطة يكون ذلك بالنسبة للأصل المسمى « المقيس عليه » بينما تعريف العلة المستنبطة للحكم إنما يكون بالنسبة للفرع المسمى « المقيس » فقد اختلفت جهة التوقف فلا يكون هناك دور كما أدعى المعترضون .

وقد يدفع هذا الدور المزعوم أيضاً بأن تعريف العلة للحكم يكون من

«١» ابن ملك ص ٧٨٢ .

حيث تعدية حكم الأصل إلى الفرع . بينما تعريف الحكم للعلة إنما يكون من حيث وجودها فقد اختلفت الحيثية هنا وما دامت قد اختلفت فلا يكون هناك دور أيضاً .

التعريف الثاني : —

عرف الإمام الغزالي ومعه جمع من الأصوليين العلة بأنها : « الوصف المؤثر في الحكم بجعل الشارع لا بذاته »«١» .

ومن جملة ما قاله الإمام الغزالي بهذا الصدد : « إن العلة : عبارة عما يتأثر المحل بوجوده . ولذلك فقد سمي المرض علة وهي في اصطلاح الفقهاء على هذا المذاق»«٢» .

ما وجه إلى هذا التعريف من اعتراضات : —

هناك اعتراضان وجها إلى هذا التعريف أوجزهما مع الرد على كليهما فيما يلي : —

الاعتراض الأول : —

المعروف أن الوصف فعل من أفعال المكلفين كالإسكار بالنسبة لشارب الخمر .

«١» أنظر المستصفى للامام الغزالي جـ١ صـ٥٩ وما بعدها، إرشاد الفحول صـ٢٠٧ ، الإسنوي على المنهاج جـ٣ صـ٣٩ .

«٢» شفاء الغليل للإمام الغزالي تحقيق الدكتور حمد الكبيسي .

ومن أجل ذلك كان هذا الوصف حادثاً .

كما أن من المعروف أيضاً أن الحكم الشرعى قديم قدم المشرع الحكيم

ومادام هذا واقعاً فإن الحادث لا يكون مؤثراً فى القديم .

وبالتالى لا يصح تعريف العلة بأنها وصف مؤثر فى الحكم .

وقد أجيب عن هذا الاعتراض بأنه لا يراد بالحكم هنا الإيجاب الذى هو خطاب الشارع الحكيم والذى هو قديم ولا نزاع .

وإنما المراد بالحكم هو الوجوب الذى هو أثر خطاب الشارع الحكيم الذى لا شك أنه حادث .

وبهذا التفسير لا يكون هناك حادث وقديم فالأثر والمؤثر فيه حادثان .

ويمكننا أن ندفع هذا الاعتراض بأن تأثير العلة فى الحكم إنما يكون بالنسبة لنا فقط بمعنى أننا نضيف الأحكام إلى عللها فنقول مثلا علة القصاص القتل مع أن المقتول لم يمت إلا بأجله فى الواقع ونفس الأمر(١) :

---

(١) المستصفى للإمام الغزالى جـ ١ ص ٢٦ ومابعدها ، أصول الفقه لأستاذنا فضيلة الشيخ محمد أبو النور زهير جـ ٣ ص ٦٢ .

الاعتراض الثانى .

إن تأثير الاوصاف فى الأحكام إنما يبنى ويؤسس على اشتمال الافعال على مصالح أو مفاسد تجعلها حسنة مأموراً بها أو قبيحة منهياً عنها كما أنها مبنية أيضاً على أن العقول تدرك تلك المصالح أو هذه المفاسد مع أن الاشاعرة لايقرون ذلك ولايقولون به .

وصاحب هذا التعريف وهو الإمام الغزالى أحدهم وعلى هذا يكون تعريفه فى واد ومذهب الطائفة « الأشاعرة » التى ينتمى إليها فى واد آخر .

وقد دفع هذا الاعتراض بأن الإمام الغزالى رضى الله عنه لاينكر إدراك العقول لمواطن الحسن والقبح فى الافعال وإنما ينكر استقلالها بهذا الإدراك(١) .

التعريف الثالث :

عرفها المعتزلة بأنها « وصف مؤثر بذاته فى الحكم »(٢) .

ماوجه إلى هذا التعريف من اعتراضات

وجه المعترضون إلى هذا التعريف ماسبق أن وجهوه إلى تعريف الإمام

«١» أنظر المرجعين السابقين .

«٢» إرشاد الفحول ص ٢٠٧ ، الإسنوى على المنهاج ج٣ ص ٣٩ .

الغزالى حيث قالوا : إن الوصف حادث بينما الحكم قديم ولا يكون الحادث مؤثراً فى القديم .

ويمكننا أن نرد على اعتراضهم هذا بمثل ما رددنا به على اعتراضهم على تعريف الإمام الغزالى فليرجع إليه: هذا بالإضافة إلى أن أصحاب هذا التعريف وهم المعتزلة لايقولون بأن الحكم قديم فليس هناك (من وجهة نظرهم) كلام نفسى ولا خطاب قديم[1] .

التعريف الرابع .

عرفها ابن الحاجب والآمدى بأنها : « الباعث على التشريع »، (٢) ومعنى هذا أن الحكم الشرعى يكون معللا بمصلحة ترجع إلى المكلفين فالقتل العمد العدوان الذى هو علة القصاص يكون باعثاً للشارع الحكيم على تشريع القصاص كقولك تماماً اجتهدت لأنجح فى الامتحان فإن النجاح هو الباعث على الاجتهاد .

ولقد تنبه بعض العلماء إلى مايقول به المعتزلة من وجوب فعل الأصلح للمكلفين على الله سبحانه وتعالى على خلاف مايقول به أهل السنة فخروجاً من هذا الخلاف أضافوا إلى التعريف السابق عبارة .

«١» انظر نبراس العقول فى تحقيق القياس عند علماء الأصول صـ٢١٨

«٢» مختصر المنتهى جـ ٢ صـ ٢١٣ ، الإحكام فى أصول الأحكام للآمدى جـ ٣ صـ ١٨٦ .

« لا على سبيل الإيجاب » وقد أجادوا صنعا إذ العقل يقتضى هذه الزيادة :

تعريف ابن حزم للعلة :

يعرف ابن حزم العلة بأنها . « اسم لكل صفة توجب أى أمر إيجاباً ضروريا » والعلة عنده مقارنة للمعلول فلا تفارقه ولا تأتى سابقة عليه أو لاحقة له ومثل لذلك بالنار والإحراق فالنار علة والإحراق معلول وكلاهما ملازم للثانى .

ونحن إذا ما نظرنا إلى هذا التعريف فإننا نلاحظ من خلاله أن ابن حزم لايفرق بين علة عقلية وأخرى شرعية بل يجعلهما سواء بسواء ومن ثم فإنه لايقول بتعليل الأحكام ويحمل مايرد مما ظاهره تعليل الحكم فى النص الشرعى على السبب(١) .

ونختم كلامنا عن تعريفات العلة بما قاله الإمام الشاطبى « رضى الله عنه فقد عرفها بقوله : « الحكم والمصالح التى تعلقت بها الأوامر أو الإباحة . أو المفاسد التى تعلقت بها النواهى »(٢) .

ومما صرح به الإمام الشاطبى فى هذا المقام أن العلة هى نفس المصلحة

---

(١) الأحكام لابن حزم جـ ٨ صـ ١٠١ ومابعدها .
(٢) الموافقات للإمام الشاطبي جـ ١ صـ ٢٠٥ .

أو ذات المفسدة بغض النظر عن كونها منضبطة أو غير منضبطة ، ظاهرة أو غير ظاهرة .

وبالنظر إلى تعريف الشاطبي : « رضي الله عنه » نرى أنه قد جاء مقصوراً على علل الأحكام التكليفية فهو تعريف خاص بعلة الحكم التكليفي وليس شاملا للحكم الوضعي ومن ثم جاء التعريف غير جامع إذ إنه لابد وأن يشمل نوعي الحكم « التكليفي والوضعي » .

مقارنة بين ماقيل في تعريف العلة :

الواقع أننا إذا مادققنا النظر في هذه التعريفات لوجدنا أنها تمثل وجهات نظر بالنسبة لأصحابها . فقد رأينا من يقول : إنها المعرف للحكم . ومن يقول . إنها مؤثر وموجب له . ومن يقول : إنها باعث عليه . وهذا خلاف لفظي لايترتب عليه أثر . فالذي يرى أنها معرف يضيف الأحكام إليها فيقول وجب الجلد بالنسبة لغير المحصن للزنا . والذي يرى أنها مؤثر وموجب يقول : إن هذا بجعل الشارع لا بذات العلة . والذي يرى أنها باعث يقول : إن الحكم لابد وأن يكون منطوياً على حكمة مقصودة للمشرع.

وهكذا نجد أنها مجرد اصطلاحات ولا مشاحة في الاصطلاح .

وإذا أردنا أن نأتي بتعريف لها يكون جامعاً لكل ما قيل في تعريفها

فإننا نستطيع أن نقول : إنها عبارة عن وصف منضبط ظاهر نصبه الشارع ليكون معرفا للأحكام وموجبا لها .

ونكتفي بهذا العرض السريع لجملة ماقاله العلماء في تعريف العلة . بعد أن ظهر لنا جلياً أنها تمثل أم أركان القياس إذ من غير المعقول أن يقاس أمر على أمر إلا إذا تحقق هذا الوصف الجامع بين كليهما .

وبانتهائنا من الكلام عن العلة نكون قد انتهينا من الكلام عن الفصل الأول وهو أركان القياس .

الفصل الثانى

شروط القياس

سبق أن تناولنا فى الفصل السابق الكلام عن أركان القياس الأربعة (الأصل - حكم الأصل - الفرع - العلة).

وفى هذا الفصل سوف نتناول شروط القياس.

ولما كان القياس قائما ومبنيا على هذه الأركان الأربعة لذا سيكون كلامنا عن الشروط الواجب توافرها فى كل ركن من هذه الأركان سالفة الذكر.

ولنبدأ بشروط الأصل فنقول بعد الاستعانة بالله.

شروط الأصل :

هناك شروط اشترطها علماء الأصول بالنسبة للأصل(١) نستطيع أن نجملها فيما يلى :

---

(١) المستصفى للغزالى ج٢ ص ٢٢٥ ، جمع الجوامع مع حاشية العطار ج ٢ ص ٢٣٢ ومابعدها.

أولا : أن يكون هذا الأصل قد ثبت بالنص عليه أو بالاتفاق على ثبوته .

ونضرب لذلك مثالين يظهر من خلالهما توافر هذا الشرط .

فمثال الأصل الثابت بالنص أن نقول : إذا وقع خلاف بين المتعاقدين والمعقود عليه هالك فإنهما يتحالفان قياساً على ما إذا كان المعقود عليه قائما وموجوداً وهذا الأصل (المقيس عليه) وهو التحالف حال قيام المعقود عليه ثابت بحديث رسول الله ﷺ :

« إذا اختلف المتبايعان أو المتعاقدان تحالفا وترادا »(١) .

وواضح من الحديث أن التراد لا يكون إلا عند بقاء ووجود المعقود عليـــه ؛

وهناك رواية صرح فيها بذلك ، وهي « إذا اختلف المتبايعان والعين قائمـــة .

ومثل الأصل الثابت بالاتفاق عليه قياسهم القتل بالآلة الثقيلة على القتل بالآله المحددة .

---

(١) الحديث مروى بروايات مختلفة . نيل الأوطار للإمام الشوكاني جـ ٥ ص ٣٢٩ وما بعدها .

وما تجدر الإشارة إليه أن اشتراط ثبوت الأصل لأن الفرع مبنى عليه وملحق به .

والمقرر عقلا أن الشيء غير الثابت لا يمكن بناء الغير عليه .

ثانياً :

أن لا يكون الأصل فرعا لأصل آخر إذ لا معنى لقياس الذرة على الارز ثم قياس الأرز على البر لأن الوصف الجامع إن كان موجوداً فى الأصل الأول كالطعم مثلا فإن هذا يعتبر تطويلا لا مبرر له ولا جدوى منه ،

فالذرة ليس بأولى من عكسه فى أن يجعل فرعا للأرز[1] .

ثالثــاً :

اشترط بعض العلماء أن يقوم دليل بجواز القياس على الأصل :

وهناك من قال : إنه يجب أن يقوم دليل على وجوب تعليله ،

إلا أنه كما قرر المحققون أن هذا كلام لا قيمة له .

فالصحابة رضى الله عنهم عندما قاسوا لفظ الحرام على الظهار أو

---

(١) المستصفى للإمام الغزالى ج ٢ ص ٣٢٥ ، إرشاد الفحول الإمام الشوكانى ص ٢٠٤ .

« المحصول لفخر الدين الرازى ص ٤٨٦ .

الطلاق أو اليمين لم يقم دليل عندهم على وجوب تعليله أو جوازه(١) .

رابعــــاً :

أن يظهر كون ذلك الأصل معللا بوصف معين وإنما اشترط العلماء هذا الشرط لأن رد الفرع إلى الأصل لايتصور تحققه إلا عن طريق هـذا الوصف .

---

(١) المستصفى ج ٢ ص ٢٣٦ .

شروط الفرع :

لقد وضع علماء الأصول للفرع شروطاً تراعى عند إجراء عملية القياس وهذه الشروط كما ذكرها الإمام الغزالي[1] هي :

أولا : -

أن تكون علة الأصل موجودة في الفرع إذ تعدى الحكم فرع تعدى العلة . فإن كان وجود العلة في الفرع غير مقطوع به لكنه مظنون صح الحكم .

وهناك من يقول لا يجوز لأن مشاركة الفرع للأصل في علة الحكم لم تعلم وإنما المعلوم بالقياس أن الحكم يتبع العلة ولا يقتصر على المحل وهو الأصل .

أما إذا وقع الشك في العلة فلا يلحق الفرع بالأصل إلا أن هذا القول ضعيف لأنه إذا ثبت أن النجاسة هي علة بطلان البيع في جلد الميته قسنا عليه الكلب إذا ثبت عندنا نجاسة الكلب بدليل ظني .

ثانياً : -

أن يكون الفرع خالياً من أي معارض راجح مقتض نقيض ما اقتضته علة القياس . وهذا على رأي القائلين بتخصيص العلة (٢) .

---

(١) المستصفى جـ٢ صـ٣٢٠ .
(٢) الإحكام في أصول الأحكام للآمدي جـ٣ صـ٥٠ .

ثالثاً :

أن يكون الحكم فى الفرع مماثلا لحكم الأصل فى عينه وذلك كوجوب القصاص فى النفس المشترك بين المثقل والمحدد أو مماثلا له فى جنسه وذلك كإثبات الولاية على الفتاة الصغيرة فى نكاحها قياساً على إثباتها فى مالها فإن المشترك بينهما إنما هو جنس الولاية لا عينها . ولو لم يكن كذلك لكان القياس باطلا . إذا المعروف أن تشريع الأحكام غير مطلوب لذاته بل لما يفضى إليه من مقاصد العباد كجلب مصلحة لهم أو درء مفسدة عنهم بغض النظر عن ظهور المقصود لنا أو عدم ظهوره[1] .

رابعاً :

أن لا يكون حكم الفرع منصوصاً عليه . وإلا ترتب على ذلك قياس أمر منصوص عليه على أمر منصوص عليه وهذا شرط اتفقت عليه كلمة الأصوليين فليس هناك من لا يشترطه . لأن أحد الأمرين والحالة هذه ليس أولى بالقياس على الآخر من العكس .

اعتراض وجوابه :

هناك من وجه اعتراضاً على هذا الشرط مؤداه : لم قستم كفارة الظهار على كفارة القتل فى الرقبة المؤمنة مع أن الظهار أيضاً منصوص عليه واسم الرقبة يشمل المؤمنة والكافرة ؟؟؟

---

(١) المرجع السابق .

وقد أجيب عن هذا الاعتراض بأن اسم الرقبة ليس نصاً فى إجزاء الـكافرة لـكنه ظاهر فيه كما فى الرقبة المعيبة .

فخرج الأمر والحالة هذه عن أن يكون إجزاء الـكافرة منصوصا عليه فطلبنا حكمه بالقياس (١) .

خامساً :

أن لا يكون حكم الفرع متقدماً على حـكم الأصل وذلك كما لو قاس الإمام الشافعى رضى الله عنه الوضوء على التيمم فى الافتقار إلى النية . لأنه يلزم منه أن يكون الحكم فى الفرع ثابتاً قبل كون العلة الجامعة فى قياسه علة ضرورة كونها مستنبطة من حكم متأخر عنه اللهم إلا إذا ذكر ذلك بطريق الإلزام للخصم لا بطريق مأخذ القياس(٢) .

هذا وقد شرط قوم(٣) أن يكون الحكم فى الفرع ثابتاً بالنص جملة لا تفصيلا . وهو شرط باطل إذ الصحابة رضوان الله عليهم قد قاسوا قول الرجل لامرأته : « أنت على حرام » على طلاقه ويمينه وظهاره مع أن الفرع لا يوجد فيه نص لا على سبيل الإجمال ولا على سبيل التفصيل .

---

(١) المستصفى للإمام الغزالى جـ٢ صـ٣٣١ .

(٢) الإحكام للآمدى جـ٣ صـ٥٥ .

(٣) الإمام الغزالى فى كتابه المستصفى جـ٢ صـ٣٣٠ .

شروط حكم الأصل :

مما يلاحظ أن بعض الأصوليين كالإمام الشوكانى ومن سار على نهجه عندما تكلموا عن شروط الأصل تكلموا عنها كلاما شاملا له ولحكمه اعتقاداً منهم بالعلاقة القوية بين الأصل وحكم الأصل .

وفيما تقدم تكلمت عن شروط الأصل على وجه الاستقلال . والآن أتناول شروط حكم الأصل على انفراد فأقول وبالله التوفيق . -

يشترط لحكم الأصل شروط نذكر منها ما يلى : -

أولا : -

أن لا يكون دليل حكم الأصل متناولا لحكم الفرع إذ لو كان متناولا له لخرج عن كونه فرعا . وحينئذ يكون عقد القياس عبثا لخلوه والحالة هذه من الفائدة المرجوة منه استغناء عنه بدليل الأصل . ولأنه أيضا لا يكون جعل أحد الأمرين أصلا والآخر فرعا أولى من العكس«١» .

ثانياً :

أن يكون حكم الأصل حكما شرعيا إذ الحكم المراد تعديته من الأصل إلى الفرع لا يكون إلا شرعيا فلو كان الحكم عقليا أو حسيا أو لغويا لما تحقق الغرض من القياس إذا الهدف من القياس كما سبق أن قررنا هو إثبات الأحكام الشرعية للوقائع التى خلت من النصوص بعد تحقق الوصف الجامع

«١» إرشاد الفحول للإمام الشوكانى ص٢٠٥ .

« العلة » وتساويه فى كل من الأصل والفرع والتساوى فى الوصف الجامع لا يمكن تصوره إلا فى الأحكام الشرعية فقط .

ومن ثم أشترط العلماء هذا الشرط .

ثالثا : -

أن يكون دليل إثبات حكم الأصل دليلا شرعيا«١» . لأن غير الدليل الشرعى لا يتصور أن يثبت أحكاما شرعية .

رابعا : -

أن لا يكون حكم الأصل قد ثبت أنه منسوخ إذ الحكم لا يتعدى من الأصل إلى الفرع إلا إذا تحقق الوصف الجامع متساويا بينهما .

فإذا ما فرضنا جدلا أن حكم الأصل قد نسخ مع بقاء الوصف الجامع فإننا نتأكد من أن الوصف لا اعتبار له ولا اعتداد به .

ومن هنا نعلم أن حكم الأصل لا بد أن يكون ثابتا غير منسوخ إذ لا تعدية لما ليس بثابت(٢) .

خامسا : -

أن لا يكون حكم الأصل معدولا به عن قاعدة القياس(٣) لأن التعدية

«١» المستصفى للإمام الغزالى ج٢ ص٣٢٥ .

(٢) التلويح على التوضيح شرح التنقيح ج٢ ص٥٧ .

(٣) إرشاد الفحول ص ٢٠٦ .

(أى تعدية حكم الأصل إلى الفرع) والحالة هذه تكون متعذرة إذ الخارج عن قاعدة القياس لا يمكن أن يقاس غيره عليه وذلك كشهادة خزيمة فيما لا يقبل فيه شهادة المنفرد فالشهادة كما هو مقرر ومعروف نصابها رجلان أو رجل وامرأتان لقوله جل وعلا : « واستشهدوا شهيدين من رجالكم فإن لم يكونا رجلين فرجل وامرأتان »[1] فشهادة خزيمة منفرداً وقبولها تكون مستثناة من هذه القاعدة وذلك بقوله صلوات الله وسلامه عليه : « من شهد له خزيمة فهو حسبه »[2] وكشهادة خزيمة فى كونها لا يقاس عليها مقادير الحدود وعدد الركعات لأن إثبات القياس والأمر كذلك يكون إثباتاً للحكم مع وجود ما ينافيه وهذا هو معنى قول الفقهاء : « الخارج عن القياس لا يقاس عليه »[3] .

ويرى أصحاب الإمام الشافعى رضى الله عنه جواز القياس على ما عدل به عن قاعدة القياس .

أما الحنفية فقد منعوا ذلك منعا باتا ودون أى قيد أو شرط . وهذا بخلاف ما قرره الكرخى من المنع بشروط ثلاثة .

---

(١) الآية « ١٨٢ » من سورة البقرة .
«٢» أخرجه الطبرانى وأبو داود .
«٣» إرشاد الفحول ص ٢٠٦ .

أولها :

أن يكون ما ورد على خلاف الأصل قد نص على علته .

ثانيها :

أن تكون الأمة الإسلامية قد أجمعت على تعليل ما ورد به الخبر سواء اتفقوا على علته أم اختلفوا فيها .

ثالثها :

أن يكون الحكم الذى ورد به الخبر موافقا للقياس على بعض الأصول وإن كان مخالفا للقياس على أصل آخر[1] .

سادسها :

أن تكون علة حكم الأصل معينة لا مبهمة إذ إنها لو كانت مبهمة فإننا قد لا نتوصل إلى تحقيقها فى الفرع فليس لقائل أن يقول : إن الزكاة تجب فى الحلى لنفس العلة المقتضية لوجوبها فى النقد لكون العلة هنا غامضة غير واضحة .

سابعا :

أن يكون حكم الأصل ثابتا بنص (كتاب أو سنة) أو ثابتا بإجماع . فلا ينعقد قياس حكم أصله يكون ثابتا بقياس سواء تحدث علة القياسين

---

(١) المرجع السابق .

أم اختلفتا وهناك أمثلة توضيحية لذلك ذكرها الأصوليون لا داعى للاستطراد فيها «١» .

شروط العلة : —

بعد أن تعرضنا لجملة ما قاله الأصوليون فى تعريف العلة كركن من أركان القياس التى لا يقوم إلا عليها . نتناول هنا ما اشترطه العلماء فى هذه العلة فنقول : —

للعلة أهمية خاصة من بين أركان القياس إذ لولاها لما تمكن مجتهد من إثبات حكم الأصل لأى فرع يمكن أن يقاس عليه .

ومن هنا كان اهتمام الأصوليين بها وبشروطها التى نحن بصدد سردها والتى يمكننا إجمالها فيما يلى وفقا لما ورد فى كتاب إرشاد الفحول(٢) .

أولا : —

أن يكون للعلة تأثير فى الحكم لأنها إن لم تؤثر فيه فإنه لا يجوز أن توصف بكونها علة .

والمراد بكونها مؤثرة أن يغلب على ظن الفقيه أو المجتهد أن الحكم الحاصل عند ثبوتها يكون لأجلها لا لأجل أمر آخر سواها . أو يقال : إن المراد بالتأثير أن تكون مقتضية الحكم وجالبة له :

«١» شرح العضد على المنتهى جـ٢ ص٢٠٩ وما بعدها .

(٢) ص ٢٠٧ وما يليها .

ثانياً : أن تكون هذه العلة وصفاً منضبطا ظاهراً فى نفسه وذاته وذلك بأن يكون تأثيرها من أجل حكمة مقصودة للشارع لا لمجرد حكمة لأنها حينئذ تكون خافية ومن ثم فلا يظهر إلحاق غيرها بها . وتوضيحاً لهذا الشرط نقول : إن الرضا فى العقود هو أساس قيامها وانعقادها إلا أنه أمر باطنى لا اطلاع لنا عليه ومن ثم فقد نيطت العقود بصيغها لكونها ظاهرة منضبطة وكذلك نجد أن علة إفطار المسافر فى نهار رمضان هى السفر لا المشقة لأن المشقة وصف خفى يختلف من شخص إلى شخص .

أما السفر فهو وصف ظاهر منضبط لا يختلف من شخص إلى آخر وهكذا نجد أن العلل لا بد وأن تكون أوصافاً ظاهرة منضبطة[1] .

ثالثاً : -

أن تكون العلة واضحة جلية فلا تكون اخفى أو مساوية وإلا لما أمكن إثبات الحكم بها فى الفرع .

رابعاً : -

أن لا يرد العلة نص أو إجماع بمعنى أن تكون سالمة من هذا الرد(٢) :

---

(١) العضد على مختصر المنتهى جـ٢ صـ٢١٣ وما يليها ، إرشاد الفحول للإمام الشوكانى صـ٢٠٧ .

(٢) مختصر المنتهى لابن الحاجب جـ٢ صـ١٢٩ .

خامساً : ـ

أن لا تكون العلة معارضة بعلة أخرى هي أقوى منها فالأقوى أحق بالحكم من غيره كما أن النص أحق بالحكم من القياس .

سادساً : ـ

يشترط فى العلة أيضاً أن تكون مطردة بمعنى أنه كلما تحقق وجودها تحقق وجود الحكم . وهنا تكون قد سلمت من النقض الذى هو وجود العلة مع عدم وجود الحكم لأنها لو لم تسلم من النقض ابطلت .

سابعاً : ـ

أن لا تكون العله صفة عدمية فى حكم ثبوتى إذ لو كان العدم علة لحكم ثبوتى لكان العدم مناسبا واللازم باطل فبطل ما أدى إليه وهو كون العلة صفة عدمية .

والعلماء قد اتفقت كلمتهم على جواز تعليل العدمى بالعدمى كعدم نفاذ تصرف المجنون لعدم توافر عقله . كما أتفقوا على جواز تعليل الوجودى (أى الثبوتى) بالوجودى وذلك كتحريم الخمر لوجود صفة الإسكار .

ومما اتفقوا على جوازه أيضاً جواز تعليل العدمى بالثبوتى كعدم نفاذ تصرفات السفيه لتحقق إسرافه وتبذيره أمواله هنا وهناك . فهذه صور ثلاث تعتبر محل إجماع بين السادة الفقهاء .

أما ما نحن فيه فهو محل خلاف بينهم وهو تعليل الحكم الوجودى أو الثبوتى بوصف عدمى فقد ذهب الأكثر إلى القول بجوازه بينما ذهب البعض إلى منعه للسبب الذى سبق بيانه[1] .

ثامنا : -

أن لا تكون العلة المتعدية هى نفس المحل أو جزء منه إذ لو فرض تحقق ذلك لكان مانعا من كونها متعدية ل تكون قاصرة وتخرج والحالة هذه من أن تكون أحد أركان القياس[2] .

تاسعا : -

أن لا تكون العلة قد أوجبت للفرع حكما بينما قد أثبتت الأصل حكما آخر مخالفا لحكم الفرع . وإلا لما كان للقياس أدنى فائدة .

---

(١) شرح مختصر المنتهى لعضد الدين والملة جـ٢ صـ٢١٤ .

(٢) المرجع السابق صـ٢١٣ ، إرشاد الفحول صـ٢٠٨ .

عاشـــراً :

أن يترتب على انتفاء العلة انتفاء الحكم والمقصود هنا انتفاء العلم بالحكم أو الظن به إذ إنه من المقرر إنه لايلزم من انعدام الدليل انعدام مدلوله .

الشرط الحادى عشر :

أن لاتكون العلة موجبة لأمرين متضادين لأنها والحالة هذه تكون مبررة لحكمين متضادين وهذا ما لم يقل به أحد .

الشرط الثانى عشر :

أن لاتتأخر العلة فى ثبوتها عن ثبوت حكم الأصل .

وهذا إذا كانت العلة بمعنى الباعث على الحكم لأنه لو تأخر ثبوتها والحالة هذه لترتب على ذلك ثبوت الحكم بغير باعث وهذا محال .

والمثال الموضح لهذا الشرط هو أنه إذا قيل لمن أصابه عرق الكلب أنه أصابه عرق حيوان نجس فيكون العرق نجساً كلعابه فإنه يمنع كون عرق الكلب نجساً ،

فيقال حينئذ لأنه أى الكلب مستقذر فإننا نرى أن الاستقذار وهو العلة إنما يحصل بعد الحكم بنجاسته ،

الشرط الثالث عشر :

أن تكون العلة وصفاً معيناً حتى يصح رد الفرع إليها إذ أن الرد إليها لا يكون إلا بهذه الواسطة[١] .

الشرط الرابع عشر :

أن تكون العلة وصفا مقدرا إذ إنه لا يجوز التعليل بأى صفة مقدرة خلافا لبعض المتأخرين من الأصوليين .

الشرط الخامس عشر :

أن يكون طريق إثبات العلة طريقاً شرعياً كما سبق أن قررنا ذلك عند كلامنا عن شروط الحكم حيث قلنا إن طريق ثبوته لابد وأن يكون شرعياً وقد ذكر ذلك الآمدى فى إحكامه.

الشرط السادس عشر :

إذا كانت العلة مستنبطة لا منصوصة فانه يشترط فيها أن لا ترجع على الأصل بالإبطال أى إبطاله أو إبطال بعضه وإلا ترتب على ذلك ترك الراجح إلى المرجوح إذ الظن المستفاد من النص أقوى من الظن المستفاد من الاستنباط لأنه فرع له والفرع لا يرجع على أصله بالإبطال(٢) .

«١» إرشاد الفحول ص ٢٠٨ .

«٢» المرجع السابق ، شرح العضد على مختصر المنتهى لابن الحاجب ٢ ص ٢٠٨ وما يليها .

وإلا لزم من ذلك أن يرجع إلى نفسه بالإبطال.

الشرط السابع عشر :

اذا كانت العلة مستنبطة أيضا فإن العلماء قد اشترطوا فيهـــا أن لا تكون معارضة بمعارض آخرى مناف موجود فى الأصل .

الشرط الثامن عشر :

أن لا تكون العلة معارضة لعلة أخرى تقتضى نقيض حكمها .

الشرط التاسع عشر :

إذا فرض وكان الأصل مشروطاً بشرط فإنه يشترط فى العلة والحالة هذه أن لا تكون موجبة لإزالة هذا الشرط .

الشرط العشرون :

أن لا تكون العلة مؤيدة لقياس أصل منصوص عليه بالإثبات على أصل منصوص عليه بالنفى.

الشرط الواحد والعشرون :

أن لا يكون الدليل الدال على العلة متناولا لحكم الفرع لا من طريق العموم ولا من طريق الخصوص وإلا ترتب على ذلك (وهذا أمر منطقى وبدهى) الاستغناء عن القياس(١) :

---

(١) إرشاد الفحول ٢٠٨ ، شرح المختصر ج٢ ص ٢٢٩ .

هذه هي الشروط التي يتطلب توافرها في القياس وهي شروط متفق عليها بين العلماء، وهناك شروط وقع فيها الخلاف كاشتراط بعضهم أن لا تكون العلة مخالفة لمذهب أحد الصحابة إلا أن مثل هذا الشرط وغيره لا يعتد به جمهور العلماء(١) .

بهذا نكون قد انتهينا من الكلام عن شروط علة القياس وبانتهائنا من الكلام عنها نكون قد انتهينا من الكلام عن شروط القياس بوجه عام

---

(١) إرشاد الفحول ص ٢٠٩ .

الباب الثانى

« أقسام القياس ومايجرى فيه ومالايجرى »

سوف يكون كلامنا فى هذا الباب مقسما الى فصلين .

نتحدث فى الفصل الأول عن أقسام القياس.

ونفرد كلامنا فى الفصل الثانى عما يجرى فيه القياس ومالايجرى .

الفصل الأول

أقسام القياس

الواقع أن هناك تقسيمات عدة للقياس باعتبارات مختلفة .

فقد يقسم القياس تارة باعتبار درجة لوصف الجامع بين كل من الأصل والفرع .

ويقسم تارة أخرى باعتبار تبادر الذهن إليه دون تأمل وتمعن وعدم تبادره إليه

كما يقسم تارة ثالثة باعتبار ذكر العلة فيه وعدم ذكرها .

وفيما يلى سوف نتناول هذه التقسيمات الثلاثة وفقا لهذه الاعتبارات الثلاثة فنقول وبالله التوفيق ومنه العون والتأييد :

التقسيم الأول .

باعتبار درجة الوصف الجامع فى الأصل والفرع .

لقد قسم علماء الأصول القياس بهذا الاعتبار إلى أقسام ثلاثة :

الأول .

أن يكون الوصف الجامع فى الفرع أقل درجة منه فى الأصل

وذلك كقياس العلماء تحريم شرب النبيذ وإيجاب الحد على شاربه على تحريم شرب الخمر وإيجاب الحد على شاربه لوجود الوصف الجامع بين الأصل وهو الخمر والفرع وهو النبيذ .

وإذا ما دققنا النظر لوجدنا أن الوصف الجامع وهو الإسكار موجود بدرجة أقل من وجوده فى الأصل .

وهذا القسم متفق عليه بين العلماء كما قرر ابن السبكى ذلك فى كتابه الإبهاج(١) عن طريق اعتراض أورده ثم أجاب عنه .

الثانى .

أن يكون الوصف الجامع فى الفرع أقوى منه فى الأصل وذلك كقياس ضرب الوالدين أو قتلهما على التأفيف لهما فى حرمة الكل لتحقق الوصف الجامع فى كل من الأصل (التأفيف) والفرع (الضرب والقتل) ولاشك أننا بدون أدنى تأمل نعلم علم اليقين أن الوصف الجامع أى العلة وهى (الإيذاء) موجود فى الفرع (الضرب والقتل) بدرجة أقوى وآكد من درجة وجودها فى الأصل (التأفيف) .

الثالث :

أن يكون الوصف الجامع فى الفرع مساويا له فى الأصل وذلك كما إذا

---

(١) جـ ٣ ص ١٨ .

قسنا الأمة على العبد فأعطيناها أحكامه فى العتق لوجود الوصف الجامع فى كل منهما وهو الرق ولا شك أن هذه الصفة وهى الرق موجودة بقدر متساو بينهما إذ لا يمكن أن توصف درجة وجوده فيهما بقوة أو بضعف .

ومما يلاحظ هنا أن هذين القسمين (الثانى والثالث) قد اختلف عليهما الفقهاء فهناك من يقول إنهما من باب دلالة النص أو فحوى الخطاب أو مفهوم الموافقة وذلك وفقاً لاختلافهم فى المصطلحات .

التقسيم الثانى :

باعتبار تبادر الذهن إليه وعدم تبادره .

قسم علماء الأصول القياس بهذا الاعتبار إلى قسمين هما : (القياس الجلى — القياس الخفى) وفى الصفحات التالية سوف أتناول كلا منهما بالشرح والبيان .

الأول :

القياس الجلى

عرف القياس الجلى بتعريفات عدة فقد عرفه صاحب كتاب التقرير والتحبير(١) بأنه . ماعلم فيه نفى إعتبار الفرق بين الأصل والفرع ، وعرفه ابن الحاجب فى مختصره(٢) بأنه :

---

(١) ج ٢ ص ٢٢١ .

(٢) ج ٢ ص ٢٤٧ .

وماقطع بنفى الفارق فيه » وجاء فى شرح العضد(١) لمختصر ابن الحاجب أنه : « ماعلم فيه نفى الفارق بين الأصل والفرع قطعا » وإذا ما أمعنا النظر فى هذه التعريفات وجدنا أنها تكاد تكون متماثلة إلا فى لفظين هما كلمة (اعتبار) وكلمة (قطعاً) ونستطيع أن نعلل زيادة كل منهما فى التعريف بأن نقول :

إن من أضاف إلى تعريفه كلمة (اعتبار) إنما أضافها إيماناً منه بأن الفارق بين الأصل والفرع أمر لابد وأن يكون موجوداً ومحققاً فى كل قياس فلابد أن يكون الفارق فى القياس الجلى فارقاً له اعتبار خاص بحيث يقتضى مزيد اختصاص الأصل بالحكم .

أما من ذكر كلمة (قطعاً بعد أن ذكر العلم فإنه إنما ذكرها لأنه لا يريد بالعلم الإدراك الجازم وإنما يريد به مطلق الإدراك الشامل للعلم واليقين والظن .

وعلى هذا نستطيع أن نؤكد ما سبق أن ذكرناه من أن كل ما قيل فى تعريفات القياس الجلى يكاد يكون متقارباً .

ولما كان نفى الفارق بين كل من الأصل والفرع قد يكون قطعياً كما قد يكون ظنياً .

وفى كلتا الحالتين قد يكون الأمر المسكوت عنه أولى وأليق بالحكم

---

(١) نفس الجزء السابق والصفحة .

من الأمر المصرح به أو مساوياً له فإن العلماء قد قسموه إلى أربعة أقسام على أساس أن نفى الفارق بهذه الاعتبارات هو مفهوم الموافقة .

وهذه الأقسام الأربعة هى :

الأول :

أن يكون الأمر المسكوت أولى وأليق بالحكم من الأمر المصرح به مع نفى الفارق قطعا وذلك مثل قياس القتل والضرب أى قتل الوالدين أو ضربهما على التأفيف لهما فى إثبات الحرمة الثابت بقوله جل شأنه :

« ولا تقل لهما أف ولا تنهرهما وقل لهما قولا كريما(١) » .

وكقياس أربعة رجال عدول على رجلين عدلين فى قبول الشهادة الثابت بقوله تعالى :

« وأشهدوا ذوى عدل منكم(٢) » .

الثانى :

أن يكون الأمر المسكوت عنه مساوياً للأمر المصرح به مع نفى الفارق قطعاً وذلك مثل إغراق مال اليتيم أو إحراقه عندما نلحقه بأكل ماله

---

(١) الآية (٢٣) من سورة الإسراء .

(٢) الآية (٢) من سورة الطلاق .

فى إثبات الحرمة بمقتضى قول الحق تبارك وتعالى : « إن الذين يأكلون أموال اليتامى ظلما إنما يأكلون فى بطونهم ناراً وسيصلون سعيرا (١) » .

فإننا نلاحظ أن العلة التى من أجلها حرم أكل مال اليتيم موجودة بقدر متساو فى حالتى الإغراق أو الإحراق ولا فارق قطعاً .

ويمثل لهذا النوع أيضاً بقياس صب البول فى الماء على التبول فيه المنهى عنه بقول رسول الله ﷺ : (لايبولن أحدكم فى الماء الراكد الذى لايجرى ثم يغتسل فيه(٢) .

الثالث :

أن يكون الأمر المسكوت عنه أولى بالحكم من الأمر المصرح به مع نفى الفارق بالظن الغالب وذلك مثل قياس شهادة الرجل الكافر على شهاده الرجل الفاسق فى رد كل من شهادتهما الثابت بقول الله سبحانه وتعالى : « والذين يرمون المحصنات ثم لم يأتوا بأربعة شهداء فاجلدوهم ثمانين جلدة ولاتقبلوا لهم شهادة أبداً وأولئك هم الفاسقون (٣) » .

فإن الملاحظ هنا أن الأمر المسكوت عنه وهو شهادة الرجل الكافر أولى بالحكم (الرد) من شهادة الرجل الفاسق إلا أن نفى الفارق بينهما أمر

---

(١) الآية (١٠) من سورة النساء .
(٢) الحديث رواه الترمذى والنسائى وأبو داود .
(٣) الآية (٤) من سورة النور .

مظنون لأن احتمال تحرز الكافر عن الكذب لدينه قائم .

ومثاله أيضاً قياس البهيمة العمياء بالبهيمة العوراء فى منع التضحية بها وفقا لحديث رسول الله ﷺ والذى رواه عنه الصحابى الجليل البراء بن عازب حيث قال قال رسول الله ﷺ : « أربع لاتجوز فى الأضاحى العوراء البين عورها والمريضة البين مرضها . . . » الخ(١) .

فإننا نلاحظ فى هذا المثال أن الأمر المسكوت عنه وهو البهيمة العمياء أولى بالحكم (منع التضحية بها) من الأمر المصرح به وهو البهيمة العوراء إلا أن نفى الفارق أمر محتمل مظنون وليس مقطوعا به لاحتمال أن تكون العلة فى المنع ليست كما يتبادر إلى أذهاننا من أن العور نقص فى البهيمة يوجب نقصان قيمتها وبالتالى نقصان ثمنها ولاشك أن العمياء بذلك أولى وأجدر . وإنما العلة هى أن العور قد يكون سبباً فى هزال البصر وضعفه لأن البهيمة العوراء ناقصة النظر ولا جدال كما قد يكون سبباً فى هزال جسمها وضعفه لأنها عندما ترعى سوف ينقص رعيها بالنسبة لباقى البهائم لعدم إبصارها لما أمامها فلا تتناول مايكون سببا لقوة جسمها .

وهذا بخلاف البهيمة العمياء فإنها لاترعى بنفسها وإنما يقوم مالكها بتقديم العلف إليها .

وهو بلاشك لايقدم لها إلا العلف الجيد الحسن ولا جدال أن فى

---

(١) نيل الأوطار للإمام الشوكانى جـ ٥ ص ٢٠٥ .

ذلك مايبعد عنها الضعف والهزال.

الرابع :

أن يكون الأمر المسكوت عنه مساوياً للأمر المصرح به مع أن نفى الفارق مظنون لا مقطوع .

وذلك كما سبق أن مثلنا بقياس الأمة على العبد فى سراية العتق الذى نص عليه فى العبد بمقتضى قول رسول الله ﷺ :

« من أعتق شركا له فى عبد وكان له مال يبلغ ثمن العبد قوم العبد عليه قيمة عدل فأعطى شركاءه حصصهم وعتق عليه العبد وإلا فقد عتق عليه ماعتق(١) » .

والذى منع من كون نفى الفارق قطعياً هو أن هناك احتمالا مؤداه أن يكون العبد قد نص عليه فى الحديث سالف الذكر لخصوصية فيه لا تتحقق فى الأمة وهى أنه إذا ما أعتق قد يمارس أعمالا لا تمارسها النساء ولا تسند إليهن.

ومن هنا حكمنا بكون نفى الفارق ظنياً لا قطعياً .

---

(١) رواه الدارقطنى وانظر نيل الأوطار جـ ٦ ص ٩٦ .

الثانى : القياس الخفى .

يعرف القياس الخفى بأنه ما كان نفى الفارق فيه مظنونا لا مقطوعا(١).

وقال الآمدى فى إحكامه . القياس الخفى هو ما كانت العلة فيه مستنبطة من حكم الأصل(٢) .

وقد مثلوا له بقياس القتل بالآلة الثقيلة على القتل بالآلة المحددة فى وجوب القصاص . كما مثلوا له بقياس النبيذ على الخمر فى الحرمة . وإنما كان نفى الفارق هنا مظنوناً لا مقطوعاً لاحتمال أن تكون هناك خصوصية فى الآلة المحددة أو فى الخمر جعلت محل اعتبار فى حكم كل منهما فلوجود هذا الاحتمال كان نفى الفارق مظنوناً .

تتمـــة :-

ونختم كلامنا عن التقسيم الثانى من تقسيمات القياس بتتمة لا بد من الإشارة إليها وهى أن التقسيم سالف الذكر جاء وفقاً لما قرره جمهور العلماء ما عدا الحنفية . والحنفية متفقون معهم من حيث المبدأ وإن اختلفوا معهم من حيث تعريف كل قسم فقد سبق لك تعريف الجمهور لكلا القسمين (الجلى الخفى) .

---

(١) إرشاد الفحول للامام الشوكانى صـ ٢٢٢ .

(٢) الإحكام فى أصول الأحكام للآمدى جـ٣ صـ٩٦ .

أما الحنفية فإنهم يعرفون القياس الجلى بأنه المتبادر إلى الأذهان بينما يعرفون الخفى بأنه أقل تبادراً إلى الأذهان من الجلى .

ومن هذا المطلق يطلقون على القياس الجلى أنه قياس بينما يسمون القياس الخفى بالاستحسان (١) .

التقسيم الثالث : باعتبار ـ ذكر العلة وعدم ذكرها فيه إن القياس بهذا الاعتبار يقسم إلى أقسام ثلاثة هى قياس العلة ، قياس الدلالة قياس فى معنى الأصل وجه الحصر :

ووجه حصر هذا التقسيم كما ذكره صاحب كتاب الإحكام(٢) هو أن الوصف الجامع بين الأصل والفرع لا يخلو من أن يكون قد صرح به أو لم يصرح به . فإن كان قد صرح به فلا يخلو إما أن يكون هو العلة الباعثة على الحكم فى الأصل أو لا يكون هو العلة بل هو دليل عليها . فإن كان الأول فهو قياس العلة وإنما سمى كذلك للتصريح بها فيه . وإن كان الثانى فهو قياس الدلالة . وأما إن كان الوصف الجامع بين الأصل والفرع غير مصرح به فى

---

(١) التوضيح شرح التنقيح لصدر الشريعة جـ٢ صـ٨٤ ، تيسير التحرير جـ ٤ صـ٧٨ .

(٢) الإحكام للآمدي جـ٣ صـ٦٦ .

القياس فهذا هو القسم الثالث والأخير وهو ما يسمى بالقياس فى معنى الأصل .

وبعد أن بينا وجه الحصر نعرض فيما يلى لكل قسم على حدة شارحين ومفصلين : -

الأول : -

قياس العلة .

وقد عرفه الأصوليون بأنه ما صرح فيه بالعلة (الوصف الجامع) بغض النظر عن كونها منصوصة أو مستنبطة وقد مثلوا لهذا النوع من القياس بقياس النبيذ(١) على الخمر فى تحريم شرب كل منهما لوجود الوصف الجامع وهو الإسكار .

وقد مثل العلماء لما صرح الشارع فيه بالعلة بقول النبى ﷺ فى وجوب تكفين الشهيد فى ثيابه التى استشهد فيها : « زملوهم فى ثيابهم بكلومهم ودمائهم فإنهم يحشرون يوم القيامة وأوداجهم تشخب دما اللون لون الدم والريح ريح المسك(٢) .

---

(١) ماء العنب إذا غلا واشتد وقذف بالزبد .

(٢) روى الحديث بروايات مختلفة أنظر نيل الأوطار للشوكانى ج٤ ص٤٥

الثانى :

قياس الدلالة .

ويعرف بأنه ما لم تذكر فيه العلة اكتفاء بذكر لازمها .

وقد مثل العلماء لهذا النوع من القياس كما ذكر صاحب كتاب الإحكام(١) بالجمع بين النبيذ والخمر بالرائحة الملازمة للشدة المطربة . أو الجمع بين الأصل والفرع بأحد موجبي العلة فى الأصل استدلالا به على الموجب الآخر كما فى الجمع بين قطع الجماعة ليد الواحد وقتل الجماعة للواحد فى وجوب القصاص عليهم بواسطة الاشتراك فى وجوب الدية عليهم بتقدير إيجابها .

فالأصل هنا هو القتل والفرع هو القطع . والعلة هى وجوب الدية على كل واحد . والحكم هو وجوب القصاص على الجميع . فما دام الفرع قد شارك الأصل فى العلة فإنه لا بد وأن يشاركه حتما فى الحكم .

ومن ثم ندرك السر فى تسمية هذا القسم بهذا الاسم وهو أن العلة فيه دالة على حصول موجب الحكم .

الثالث : قياس فى معنى الأصل :

وقد عرفه الأصوليون بأنه ما لم يصرح فيه بالوصف الجامع بين الأصل والفرع . أو يقال : إنه ما صرح فيه بنفى الفارق وقد مثل لهذا القسم بقياس الأمة على العبد فى سراية العتق الثابت بحديث رسول الله ﷺ : ومن أعتق شركا له فى عبد وكان له مال يبلغ ثمن العبد قوم العبد عليه قيمة عدل فأعطى شركاءه حصصهم وعتق عليه العبد وإلا فقد عتق عليه ما عتق(٢) .

---

(١) حـ٣ ص٩٦ .

(٢) سبق تخريج الحديث .

وإنما وقع هذا القياس بواسطة نفى الفارق(١) .

بعد أن استعرضنا بإيجاز غير مخل لتقسيمات القياس بالاعتبارات الثلاثة السابقة نود أن نلفت النظر إلى أن هناك طائفة من العلماء قد تناولوا تقسيمه باعتبار آخر غير هذه الاعتبارات وهذا الاعتبار هو « الاستدلال » .

ومن هذا المنطلق قسموه إلى أقسام ثلاثة . قياس علة ، قياس دلالة ، قياس شبه . وقد تناول ابن القيم(٢) هذه الأقسام بالبيان والتفصيل عند كلامه عن مبحث الاستدلال حيث قال : « والأقيسة المستعملة فى الاستدلال على حجية القياس ثلاثة » . دال على ورودها جميعها فى كتاب الله الكريم .

ولما كان قد سبق لنا أن تحدثنا عن القسمين الأولين (قياس العلة ، قياس الدلالة) فإننا سوف لا نتعرض هنا إلا لما ذكره ابن القيم خاصاً بقياس الشبه حيث إنه قد عقد فصلا خاصاً به قال فيه :

« وأما قياس الشبه فلم يحكه الله سبحانه إلا عن المبطلين وقد ضرب لذلك مثالا بما حكاه الحق سبحانه وتعالى عن إخوة يوسف عليه السلام فقد قال الله عز وجل إخباراً عنهم أنهم قالوا : لما وجدوا الصواع فى رحل أخيهم . « قالوا إن يسرق فقد سرق أخ له من قبل فأسرها يوسف فى نفسه ولم يبدها لهم قال أنتم شر مكانا والله أعلم بما تصفون(٣) فإنه يلاحظ هنا أن الفرع

---

(١) الإحكام للآمدى ج٣ ص٩٢ .
(٢) أعلام الموقعين ج١ ص١٣٣ وما يليها . (٣) الآية (٧٧) من سورة يوسف

والأصل لم يجمع بينهما لا بعلة ولا بدليل علة وإنما ألحق الفرع بالأصل دون دليل جامع اللهم إلا مجرد الشبه الجامع بينهما حيث قالوا : إن يوسف يقاس على أخيه لما بينهما من وجوه شبه وما دام هذا قد سرق فكذلك يوسف . وأظنك معى فى أن القياس بهذه الصورة قياس فاسد إذ الأخوة لا يتصور أن تكون علة للسرقة كما أنها ليست بدليل على الحكم عليهما بهذا (السرقة) .

وكذلك مثل ابن القيم لهذا النوع من القياس (قياس الشبه) بما حكاه المولى سبحانه وتعالى إخباراً عن الكفار عندما قال جل وعلا على لسان الكفار من قوم نوح عليه السلام : « فقال الملأ الذين كفروا من قومه ما نراك إلا بشرا مثلنا وما نراك اتبعك إلا الذين هم أراذلنا بادى الرأى وما نرى لكم علينا من فضل بل نظنكم كاذبين »(١) فإننا نلاحظ هنا أن قوم نوح من الكافرين عندما قالوا ماقالوا إنما اعتبروا شبهه لهم من حيث الآدمية . وبنوا على ذلك أن أحد الشبهين لا بد وأن يتساوى فى الحكم مع الشبه الآخر وكأنهم يريدون أن يقولوا : نحن آدميون فكما أننا لسنا رسلا فأنتم كذلك ولا فضل ولا مزية لأينا على الآخر . وواضح أن قياسهم هذا قياس فاسد ولا أدل على هذا من إجابة الرسل عليهم عندما قال الحق تبارك وتعالى على لسانهم : « قالت لهم رسلهم إن نحن إلا بشر مثلكم

---

(١) الآية (٢٧) من سورة هود

ولكن الله يمن على من يشاء من عباده وما كان لنا أن نأتيكم بسلطان إلا بإذن الله وعلى الله فليتوكل المؤمنون(١) وعندما قال جل شأنه : «وإذا جاءتهم آية قالوا لن نؤمن حتى نؤتى مثل ما أوتى رسل الله الله أعلم حيث يجعل رسالته سيصيب الذين أجرموا صغار عند الله وعذاب شديد بما كانوا يمكرون»(٢) .

وعندما رد عز وجل على مشركى مكة عندما اعترضوا على اختصاص محمد عليه الصلاة والسلام بنزول الوحى عليه : «وقالوا لولا نزل هذا القرآن على رجل من القريتين عظيم . أهم يقسمون رحمة ربك نحن قسمنا بينهم معيشتهم فى الحياة الدنيا ورفعنا بعضهم فوق بعض درجات ليتخذ بعضهم بعضاً سخريا ورحمة ربك خير مما يجمعون(٣) فقد ثبت من خلال هذه النصوص الكريمة أن جميع هذه الأقيسة فاسدة لما فيها من جمع بين الأصل والفرع لمجرد الشبه دون نظر إلى علة أو دليل علة .

ولقد علل الإمام الإسنوى لتسمية هذا النوع من القياس بهذا الاسم قائلا : «لقد عرفه (أى قياس الشبه) بعضهم بأنه الوصف الذى لا تظهر فيه المناسبة بعد البحث المستفيض ولكن ألف من الشارع الالتفات إليه فى بعض الأحكام فهو دون المناسب وفوق الطردى ولأجل شبهه بكل منهما سمى بهذا الاسم (قياس الشبه) .

---

(١) الآية (١١) من سورة إبراهيم .
(٢) الآية (٢٤) من سورة الأنعام .
(٣) الآيتان (٣١، ٣٢) من سورة الزخرف .

الفصل الثانى

مايجرى فيه القياس وما لايجرى فيه

أحب أن أسجل بادىء ذى بدء أن جميع العلماء متفقون على عدم جريان القياس فى الأمور التى لا يعقل معناها كوجوب الدية على عاقلة القاتل .

وإنما كان هذا الأمر محل اتفاق لأن إجراء القياس فى مثل هذه الأمور متعذر .

وذلك لأن القياس ، كما هو معروف لدينا ، فرع تعقل علة حكم الأصل وتعديتها إلى الفرع فما لايعقل له علة فإثباته بالقياس يكون ممتنعاً(١) .

كما أنهم متفقون على جريانه (أى القياس) فى جميع الأحكام الشرعية اللهم إلا ما ثبت بخصوصية لاتتعداه إلى غيره .

ويستثنى من دائرة الاتفاق أيضا الأمور التى وقع اختلاف فى جريان القياس فيها بين جمهور العلماء والحنفية .

---

(١) الإحكام فى أصول الأحكام للآمدى جـ - صـ ١٤٠ .

ومن ثم تكون الألف واللام فى قول الإمام البيضاوى :

(القياس يجرى فى الشرعيات)(١) ليست دالة على العموم وإنما على الجنس حتى يتسنى لنا استثناء الأمور التى وقع فيها الخلاف والأمور التى لها وجه اختصاص بالحكم كعدم القياس على شهادة خزيمة منفرداً .

وفيما يلى سوف نتناول الأمور التى وقع خلاف فى جريان القياس فيها من عدمه .

وهذه الأمور هى :

أولا : العقليات :

يرى جمهور المتكلمين(٢) أن القياس يجرى فى مثل هذه الأمور متى تحقق فيها الجامع العقلى والمعروف لديهم بإلحاق الغائب بالشاهد وعلى نهج علماء الكلام سار الإمام البيضاوى مستدلا على ذلك بأن الأدلة التى أثبتت الاحتجاج بالقياس عامة حيث لم تفرق بين شرعيات وعقليات الأمر الذى يجعلنا نقرر كونه حجة فى جميعها استناداً إلى إطلاقات الأدلة وعمومياتها .

وهذا الجامع العقلى المراد تحققه فى العقليات لايعدو أن يكون أحد أربعة أمور :

---

(١) المنهاج جـ ٣ ص ٢ ومايليها .

(١) أصول الفقه لأستاذنا فضيلة الشيخ محمد أبو النور زهير جـ ٤ صـ ٢

أولهـــا :

العلة كأن يقال العالمية فى الشاهد (أى المخلوقات) معللة بالعلم فهى فى الغائب (الحق سبحانه وتعالى كذلك ومقتضى هذا القياس ثبوت العلم لله عز وجل لاتصافه بالعالمية .

ثانيها :

الحد كأن يقال : العالم الشاهد هو من ثبت له العلم فالعالم الغائب كذلك أى من ثبت له العلم .

ثالثها

الدليل كأن يقال : إتقان الشيء والتخصيص فيه يدلان فى الشاهد على العلم والإرادة فكذلك فى الغائب يعنى أنهما (الإتقان والتخصص) يدلان عليهما (العلم والإرادة) ومقتضى هذا القياس ثبوت صفتى العلم والإرادة لله سبحانه وتعالى .

رابعها

الشرط كأن يقال : العلم والإرادة فى الشاهد أى الحاضر شرطهما الحياة فيكونان شرطا فى الغائب كذلك(١) .

---

(١) نهاية السول جـ ٣ ص ٣٥ .

ثانيـــاً : الاسباب:

ذهب أكثر الشافعية إلى أن القياس يجرى في الأسباب وبالتالى يكون حجة فيها بينما ذهب أصحاب الإمام أبى حنيفة وأبو زيد الدبوسى من الحنفية وأكثر المالكية إلى عدم جريان القياس فيها وهو ما اختاره البيضاوى وابن الحاجب والآمدى(١) . وما قيل فى الخلاف بالنسبة لجريان القياس فى الأسباب يقال فى الشروط . ولتوضيح جريان القياس فيها نأتى بمثالين أحدهما للأسباب والثانى للشروط .

فمثال جريان القياس فى الأسباب قياسهم القتل بالمثقل على القتل بالمحدد بجامع القتل العمد العدوان فى كل من المقيس عليه والمقيس .

ولما كان المحدد سبباً لوجوب القصاص على من قتل به فكذلك المثقل يكون سبباً لوجوب القصاص على من قتل به :

ومثال جريان القياس فى الشروط قياسهم الوضوء على التيمم بجامع الطهارة فى كل منهما . ولما كانت النية شرطاً فى التيمم فإنها لابد وأن تكون شرطاً فى الوضوء كذلك .

ولكل من المجوزين والمانعين أدلة استندوا إليها .

---

(١) الإحكام جـ ٣ صـ ١٢٨ ، أصول الفقه لفضيلة الشيخ زهير جـ ٤ صـ ٦٠ ، مناهج العقول جـ ٣ صـ ٣٣ .

دليل المجوزين :

سبق أن ذكرنا أنهم استندوا إلى إطلاقات وعمومات الأدلة المثبتة لحجية القياس والتى لم تفرق بين أمر وآخر وعلى ذلك فإن القياس يكون حجة فى جميع الأمور .

دليل المانعين .

وقد استند المانعون إلى أن القياس لاينعقد إلا بوجود الوصف الجامع بين الأصل والفرع . والأمر بالنسبة للشروط والأسباب لايخلو فإما أن يتحقق الجامع أولا فإن لم يتحقق فواضح أنه لاقياس نظراً لعدم أهم ركن من أركان القياس وهو الوصف الجامع (العلة) وإن تحقق فالقياس والحالة هذه عديم الجدوى لأن تحقق الجامع بمثابة السبب أو الشرط وعندئذ يكون كل من الأصل (المقيس عليه) والفرع (المقيس) فرداً من أفراد هذا السبب أو ذاك الشرط . فقد رأينا أنه على كلا الحالين (تحقق الوصف الجامع وعدم تحققه) لاينعقد قياس ومن ثم قالوا بمنع جريان القياس فى الشروط والأسباب .

الرد على المجوزين :

يرد عليهم بأن هذه العمومات خصصت بالنسبة للأسباب والشروط وما أتيتم به من أمثلة لجريان القياس فيها مردود بأن قياس القتل بالمثقل

على المحدد لم يكن فى السببية وإنما كان فى إيجاب القصاص بجامع القتل العمد العدوان فى كل من الأصل والفرع وهو السبب .

وبأن قياس الوضوء على التيمم إنما هو في اعتبار النية بجامع الطهارة المقصودة للصلاة وذلك هو السبب(١) .

ثالثـــاً . اللغة :

وقع خلاف بين العلماء حول إثبات اللغة بالقياس من عدمه . وإن كان هناك شبه إجمـــاع من أهـل الأدب وعلماء اللغة العربية على جواز إثباتها به . ومن ثم قال الإمام أحمد بن حنبل : « إن جمهور أهل الأدب على أن القياس يجرى فى اللغات » كما نقل ابن جنى فى خصائصه أنه قول أكثر علماء العربية »(٢) .

وقبل أن نذكر المذاهب التى قيلت فى هذا الصدد لابد وأن نحرر محل النزاع إذ الخلاف فى إثبات اللغة بالقياس ليس على إطلاقه .

تحرير محل النزاع :

قالوا : إما أن يكون المستفاد من اللغة حكماً وإما أن يكون لفظاً(٣) .

---

(١) الإحكام فى أصول الأحكام جـ٣ صـ ١٢٩ .

(٢) الخصائص لابن جنى جـ ١ صـ ٣٥٧ وما يليها .

(٣) أصول الفقه لفضيلة الشيخ زهير جـ ٤ صـ ٥٣ ، نهاية السول جـ ٣ ص ٣٥ .

فإن كان المستفاد منها حكما كنصب الحال ورفع الفاعل مثلا فالاتفاق قائم على أنه لا قياس فى هذا .

لأن نصب الحال أو رفع الفاعل ثبت من تتبع كلام العرب واستقرائه فأصبح بمثابة قاعدة كلية ينطبق حكمها على جميع جزئياتها دون اختصاص بفرد دون آخر .

وإن كان المستفاد من اللغة لفظاً فالأمر لا يخلو إما أن يكون هذا اللفظ علماً أو صفة أو اسم جنس .

فإن كان اللفظ المستفاد علماً أو صفة فالاتفاق أيضاً قائم على أن القياس غير جار فيهما .

أما العلم فلأنه موضوع لذات وليس موضوعاً لمعنى حتى يتسنى لنا القول بانتقال هذا المعنى من محل إلى محل آخر ومن ثم امتنع القياس لعدم الوصف الجامع .

وأما الصفة كقولنا (عالم - جاهل - لئيم كريم) فلأنها مطردة فى كل من تحقق فيه هذا المعنى (العلم الجهل اللؤم الكرم) بمقتضى وضعها اللغوى .

وما دامت الصفة مطردة بمقتضى الوضع فإن القياس فيها حينئذ لا يكون مجديا ولا مفيدا .

وأما إذا كان اللفظ المستفاد من اللغة اسم جنس فالأمر أيضاً لايخلو إما أن يكون لاسم الجنس هذا معنى يمكن ملاحظته فى غير جنسه أو لايكون:

فإن لم يكن له معنى يمكن ملاحظته فى غير جنسه فلا يمكن جريان القياس فيه والحالة هذه لعدم الوصف الجامع ولأن واضع اللغة إنما وضعه حينئذ لكل من يتحقق فيه هذا المعنى وذلك كالبلوغ والذكورة بالنسبة للرجل فالقياس لا فائدة فيه لأن هذه الصفات مطردة بحكم الوضع اللغوى:

وإن كان له معنى يمكن ملاحظته فى غير جنسه فهذا هو بيت القصيد وهو محل النزاع بين السادة العلماء وذلك كلفظ الخمر فان علماء اللغة قد وضعوا هذا اللفظ المتخذ من عصير العنب إذا غلا وقذف بالزبد لمراعاة معنى فيه وهو المخامرة .

ولا شك أن هذا المعنى (المخامرة) يدور مع اللفظ (الخمر) وجوداً وعدماً بمعنى أن عصير العنب عند المخامرة يكون خمراً وعند عدمها لايكون كذلك :

وهنا يجىء التساؤل الذى هو محل النزاع وموضع الخلاف . هل إذا وجد هذا المعنى وهو المخامرة فى شىء آخر غير الخمر كالنبيذ مثلا يجوز أن يطلق عليه هذا الاسم (الخمر) أم لا ؟ فى المسألة مذهبان : —

المذهب الأول :

يرى جواز إطلاق اسم الخمر على النبيذ لتحقق معنى المخامرة فيه ومعنى هذا جواز جريان القياس فى اللغة ويمثل هذا المذهب بعض الأصوليين كالإمام البيضاوى والإمام الرازى .

المذهب الثانى :

يقول بعدم جواز إطلاق اسم الخمر على النبيذ أى أنه لا يجوز جريان القياس فى اللغة ويتزعم هذا الرأى جمهور الحنفية والشافعية . وفيما يلى سوف نتعرض لذكر ما استند إليه أصحاب المذهبين :

دليل المجوزين .

أستدل المجوزون بدليلين :

أحدهما :

أن التسمية كما سبق أن ذكرت تدور مع المعنى وجوداً وعدماً . والدوران كما هو مقرر أصولياً أحد الطرق المثبتة للعلية وعلى هذا يكون المعنى هو العلة فى التسمية ومعروف أن وجود العلة يقتضى حتما وجود معلولها فلو لم توجد التسمية عندما يوجد المعنى تكون العلة قد وجدت وتخلف المعلول وهذا باطل ولتوضيح ذلك نقول : إن اسم الخمر يدور مع المعنى الذى من أجله سمى بهذا الاسم وهو المخامرة وجوداً وعدماً فعصير العنب إذا أسكر سمى خمراً وإن لم يسكر لا يسمى بهذا الاسم . وهذا يقتضى

أن العلة فى التسمية بهذا الاسم هى المخامرة فإذا ما وجد هذا المعنى فى النبيذ فإنه يجب أن يسمى بهذا الاسم وإلا ترتب على ذلك تخلف المعلول مع وجود العلة .

مناقشة هذا الدليل :

وقد نوقش هذا الدليل من قبل المانعين بأن علة التسمية إنما توجب التسمية عند صدورها ممن له ولاية إيجابها وهو الحق تبارك وتعالى . واللغة كما هو معروف من وضع الناس لا من وضع رب الناس وما دام الأمر كذلك فإن علة التسمية منهم لا تكون موجبة للتسمية لأن قولهم لا حجة فيه وإنما الحجة فى قول الله تعالى أو قول رسوله ﷺ :

وقد أجيب عن هذه المناقشة من قبل المجوزين بعدم التسليم بأن اللغة من وضع الناس لأنها توقيفية فهى حينئذ من وضع الله ومن ثم تكون علة التسمية موجبة لها لصدورها ممن له الولاية وهو الله سبحانه وتعالى :

ثانيهما :

استدل المجوزون ثانياً بما سبق أن ذكرناه من أن الأدلة المثبتة لحجية القياس أدلة عامة لا تخصيص لها مطلقة لا تقييد فيها وعلى ذلك يكون القياس جاريا فى اللغة وحجة فيها إذا ما تحققت شروطه وانتفت موانعه .

مناقشة هذا الدليل : —

وقد نوقش هذا الدليل أيضاً من قبل المانعين الذين قالوا : إن الأدلة

المثبتة لحجية القياس والتى تستندون إليها فى صحة ماتذهبون إليه إنما هى أدلة شرعية محضة وعلى ذلك فعندما يحتج به فإنما يحتج به فيما هو مقصود الشارع وهو الأمور الشرعية لا اللغوية لأن الشارع إنما يقصد إلى الشرعيات لا إلى اللغويات

ومن ثم لا يكون القياس جاريا فيها إذ الأدلة الشرعية لا تتناولها .

وقد أجيب عن هذه المناقشة من قبل المجوزين بأن هذا كلام مردود لأننا اعتبرنا القياس حجة فى الأمور العقلية مع أن الشارع لم يقصد إليها وإنما يقصد إلى الأمور الشرعية . فما تردون به على هـــذا نرد به على ما تناقشوننا به .

أدلة المانعين :

استدل المانعون بدليلين هما :

الأول : —

أن اللغة لو جرى فيها القياس وكان حجة فيها بالنسبة للأمور المتنازع فيها لوجب حينئذ تسمية الحياض والآبار والأنهار بالقاروزة كما سميت بها الزجاجة لأن الزجاجة إنما سميت بهذا الاسم لاستقرار الماء فيها ولا شك أن هذه العلة موجودة فى الحياض والأنهار والآبار مع أن الاتفاق قائم على أن هذا الاسم لا يسمى به سوى الزجاجة فقط .

وبناء عليه نقرر أنه إذا ما امتنع إثبات بعض المتنازع فيه بالقياس امتنع أيضاً ثبوت البعض الآخر به كذلك إذ لا وجه التفرقة بين هذا وذلك .

وقد أجيب عن هذا الدليل من قبل المجوزين بأن عدم إجراء القياس في بعض الألفاظ المتنازع فيها لوجود مانع لا يلزم منه عدم إجرائه في البعض الآخر الذى تحققت شروطه وانتفت موانعه وإلا ترتب على ذلك عدم الاحتجاج بالقياس في الأمور الشرعية بحجة أنه يجرى في البعض ولا يجرى في البعض الآخر : وليس هناك من يقول هذا :-

الثاني : —

استدل المانعون أيضاً بقول الحق تبارك وتعالى : « وعلم آدم الأسماء كلها ثم عرضهم على الملائكة فقال أنبئوني بأسماء هؤلاء إن كنتم صادقين : قالوا سبحانك لا علم لنا إلا ما علمتنا إنك أنت العليم الحكيم . قال يا آدم أنبئهم بأسمائهم فلما أنبأهم بأسمائهم قال ألم أقل لكم إني أعلم غيب السموات والأرض وأعلم ما تبدون وما كنتم تكتمون»(١) .

ووجه الدلالة في هذه الآيات هو أن الله سبحانه وتعالى قد بين أن آدم والملائكة لا يعلمون إلا بتعليم الله لهم(٢) .

وهذا يدل على أن الأسماء كلها توقيفية وإذا ما ثبت ذلك فإن القياس يكون ممتنعاً فيها إذ إنه من المقرر أصولياً أنه « لا قياس مع وجود النص » .

وقد رد هذا الدليل من قبل المخالفين بأن النص الكريم الذى أفاد أن

(١) الآيات (٣١ ، ٣٢ ، ٣٣) من سورة البقرة

(٢) الإحكام للآمدى جـ١ ص٥٧ .

الأسماء توقيفية لا نسلم به على إطلاقه إذ من المحتمل أن يكون تعليم الله لآدم بعض الأسماء عن طريق التوقيف والبعض الآخر عن طريق القياس وما دام الاحتمال قائماً فإنه لا يصح الاستدلال بالدليل لأنه إذا تطرق إليه الاحتمال سقط به الاستدلال .

وبعد عرض أدلة المجوزين ومناقشتها وذكر أدلة المانعين والرد عليها نستطيع أن نرجح رأي من قال بجواز جريان القياس في اللغة حيث لا مانع يمنع من ذلك .

والسؤال الذي يفرض نفسه الآن بعد عرض هذا الخلاف هو هل هناك ثمرة تترتب على القول بإثبات اللغة بالقياس من عدمه أم لا ؟

وللإجابة عن هذا التساؤل نستطيع أن نقول : إن الثمرة المترتبة على هذا الخلاف هي مدى صحة الاستدلال بالأدلة الواردة في المسميات الأصلية في المسميات الفرعية وعدم الاستدلال بها فيها .

فمن قال بجوز إثبات اللغة بالقياس يجوز هذا الاستدلال وحينئذ يكون حكم المسميات الفرعية معلوماً من تلك الأدلة عن طريق النص لا عن طريق القياس . وبالعكس نرى أن من لم يقل بجواز إثبات اللغة بالقياس لا يجوز الاستدلال بذلك وبالتالي لا يكون حكم المسميات الفرعية مأخوذاً من الأدلة الواردة في المسميات الأصلية وإنما يكون حكمها مستفاداً من القياس أو من أي دليل آخر غير هذه الأدلة ولتوضيح ثمرة هذا الخلاف

نضرب المثال التالى: وإذا قلنا مثلا إن النباش يسمى سارقا لأنه كالسارق فى أخذ المال خفية فيقطع كما يقطع السارق فإن حكم القياس هنا وهو القطع يكون ثابتاً بالدليل الذى ثبت به حكم السارق وهو قول الحق تبارك وتعالى: « والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما جزاء بما كسبا نكالا من الله والله عزيز حكيم[1] » وهذا على رأى من يقول بجواز إثبات اللغة بالقياس.

أما على الرأى الآخر القائل بعدم جوازه فإن القطع بالنسبة للنباش يكون ثابتاً بأى دليل آخر غير هذا الدليل(٢) ومثل هذا يقال أيضاً بالنسبة للنبيذ فإنه يسمى خمراً لوجود المخامرة فيه قياساً على الخمر ولذلك تكون حرمته ثابتة بنفس الدليل الذى ثبت بمقتضاه تحريم الخمر وهو قول الله جل شأنه « يا أيها الذين آمنوا إنما الخمر والميسر والأنصاب والأزلام رجس من عمل الشيطان فاجتنبوه لعلكم تفلحون[3] ».

رابعاً: الكفارات.

يجىء القياس فى الكفارات كقياس الفقهاء الأكل فى نهار رمضان عمداً على الجماع فى نهار رمضان لوجود الوصف الجامع بين المقيس عليه والمقيس وهو انتهاك حرمة الشهر فى كل منهما فعندئذ تجب الكفارة على من أكل كما وجبت على من جامع تماماً. وكقياسهم القتل العمد على القتل الخطأ

---

(١) الآية (٣٨) من سورة المائدة.

(٢) أصول الفقه لأستاذنا فضيلة الشيخ زهير ج٤ ص٥٦.

(٣) الآية ٩٠ من سورة المائدة.

لوجود الوصف الجامع بين كليهما وهو إزهاق الروح فى كل منهما وحينئذ تثبت الكفارة فى القتل العمد كما وجبت فى القتل الخطأ . إلا أن العلماء مختلفون فى جواز هذا القياس فالشافعية والحنابلة على جوازه وهذا خلافاً لما ذهب إليه أصحاب الإمام أبى حنيفة[١] .

وقد استند الشافعية والحنابلة فى صحة ما ذهبوا إليه إلى الأدلة العامة المثبتة للقياس والتى لم تفرق بين أمر وآخر .

ومما تجدر الإشارة إليه أن رأى الشافعية والحنابلة هذا مبنى على أن الكفارات أمور معقولة المعنى ولذا فقد أجازوا القياس فيها .

وأما المانعون للقياس فيها وهم أصحاب الإمام أبى حنيفة كما سبق أن ذكرت فقد استدلوا على صحة ماقرروه بأن الكفارات من قبيل حقوق الله غير الخالصة لأنها عبادة فيها معنى العقوبة واحتمال الخطأ فيها قائم وهذا الاحتمال شبهة من شأنها أن تدرأ هذه العقوبة عملا بقول رسول الله ﷺ فيما روته عنه السيدة عائشة رضى الله عنها : « ادرءوا الحدود عن المسلمين ما استطعتم فإن كان له مخرج فخلوا سبيله فإن الإمام لأن يخطىء فى العفو خير له من أن يخطىء فى العقوبة[٢] .

---

(١) الاحكام للآمدى جـ ٤ صـ ٢٦ ؛ أصول الفقه لفضيلة الشيخ محمد أبو النور زهير جـ ٤ صـ ٦٠ .

(٢) رواه الترمذى والحاكم فى مستدركه والبيهقى فى السنن نيل الأوطار للشوكانى جـ ٧ صـ ١١٨ .

إلا أن ما استدل به المانعون قد رد بأن القياس قد يكون غير محتمل الخطأ بمعنى أنه يكون قطعياً . وبالتالي يكون خالياً من أدنى شبهة وعندئذ يكون ليس هناك مانع يمنع جوازه فى الكفارات . وحتى على احتمال وجود الخطأ فإن الحكم يبنى على الظن الغالب وقد ثبتت الكفارات بأخبار الآحاد مع احتمالات الخطأ فيها إلا أن الظن فيها غالب . وعلى ذلك فالرأى الراجح هو رأى الجمهور القائل بجواز القياس فى الكفارات .

خامساً : الحدود .

نستطيع أن نقرر هنا أن ما سبق من خلاف بين الجمهور من ناحية وأصحاب الإمام أبى حنيفة من ناحية أخرى حول مسألة جواز القياس فى الكفارات هو بعينه ما وقع من خلاف بينهم بالنسبة للحدود(١) فالجمهور يرى أنه لا مانع من القول بجريان القياس فى الحدود كجريانه فى الكفارات أما أصحاب الإمام أبى حنيفة فإنهم يمنعون ذلك :

أدلة الجمهور :

استدل الجمهور على إثبات مدعاه بالنص والإجماع والمعقول(٢) :

أما النص فقد قالوا : إن جميع النصوص المثبتة للقياس (كتاب أو سنة).

---

(١) الإحكام فى أصول الأحكام ج٤ ص١٢٦ ، تنقيح الفصول فى اختصار المحصول للإمام القرافى ص٤١٥ .

(٢) الإحكام للآمدى ج٣ ص٢٦٠ .

قد وردت مطلقة غير مقيدة بحكم دون حكم وما دامت قد وردت مطلقة فإنها تدل على جواز العمل بالقياس فى كل واقعة وجد بينها وبين واقعة أخرى وصف جامع معتبر بغض النظر عن كون هذه الواقعة حداً أو غير حد وإلا لوجب التفصيل لأنه فى مظنة الحاجة إليه والمقرر أصولياً أن تأخير البيان عن وقت الحاجة إليه ممتنع . كما أن القول بأن هذه النصوص خاصة بغير الحدود يعتبر إما تقييد المطلق أو تخصيصاً لعام دون وجود دليل للتقييد أو مخصص للعام وكلا الأمرين مرفوض غير مقبول :

وأما الإجماع فهو أن صحابة رسول الله ﷺ فى عصر أمير المؤمنين عمر بن الخطاب « رضى الله عنه » قد أجمعوا على أن حد شارب الخمر ثمانون جلدة قياساً على حد القاذف الثابت بقوله تعالى : « والذين يرمون المحصنات ثم لم يأتوا بأربعة شهداء فاجلدوهم ثمانين جلدة ولا تقبلوا لهم شهادة أبداً وأولئك هم الفاسقون . إلا الذين تابوا من بعد ذلك وأصلحوا فإن الله غفور رحيم(١) .

فقد روى أنهم رضوان الله عليهم عندما اشتوروا فى حد شارب الخمر قال الإمام على بن أبى طالب « كرم الله وجهه » : « إنه إذا شرب سكر وإذا سكر هذى وإذا هذى افترى فحدوه حد المفترى . فإننا نرى هنا أن الإمام علياً قد قاس حد الشارب (أى شارب الخمر) على حد المفترى وكان ذلك

---

(١) الآيتان (٤ ، ٥) من سورة النور .

بمحضر من صحابة رسول الله الذين لم ينقل عن أحد منهم أنه أنكـــر ذلك ، فكان إجماعاً . وفى رواية أن الذى أشار على عمر بن الخطاب بذلك هو عبد الرحمن بن عوف فقد ورد عن أنس بن مالك « رضى الله عنه (أن النبى ﷺ أتى برجل قد شرب الخمر فجلده بجريدتين نحو أربعين جلدة . قال وفعله أبو بكر الصديق « رضى الله عنه » فلما كان عصر عمر بن الخطاب « رضى الله عنه » استشار الناس : فقال عبد الرحمن بن عوف « رضى الله عنه » أخف الحدود ثمانون . فأمر به عمر » رواه أحمد ومسلم وأبو داود والترمذى(١) وعلى ذلك فإنه يجوز أن يكون كل من الإمام على وعبد الرحمن بن عوف قد أشار على عمر بن الخطاب بذلك وسواء أكان هذا أم ذاك فإن أحداً من الصحابة لم ينكر ذلك .

وأما المعقول فقد قرر الجمهور أن القياس فيه تغليب الظن ومن ثم فإنه يجوز أن تثبت به الحدود وقد قال رسول الله ﷺ : « نحن نحكم بالظاهر والله يتولى السرائر . إنما أنا بشر مثلكم وإنكم تختصمون إلى . ولعل بعضكم أن يكون ألحن بحجته من بعض فأقضى له بنحو ما أسمع . فمن قضيت له من حق أخيه شيئاً فلا يأخذه فإنما أقطع له قطعة من النار »(٢) فإن هذا الحديث يبين أن الأحكام إنما تبنى على غلبة الظن وما دام الأمر كذلك

---

(١) نيل الأوطار للإمام الشوكانى جـ٧ صـ١٥٦ .

(٢) نيل الأوطار جـ٨ صـ٢١٤ .

فإن إثبات الحدود بالقياس يكون جائزاً لإفادته غلبة الظن .

مناقشتان وردتا على ما استدل به الجمهور : —

المناقشة الأولى :

قال المانعون إن الأدلة المثبتة للقياس لا تشمل إثبات الحدود لأنها مقدرة فهي غير معقولة المعنى . ولما كان القياس فرع تعقل العلة فإن إثبات الحد به لا يجوز .

وقد أجيب عن هذه المناقشة بأننا قد سبق وأن حررنا محل النزاع وعندها بينا أن كل مالا يعقل معناه خارج عن دائرة النزاع . وما نحن فيه ليس خارجاً عن محل النزاع لأنه مما يعقل معناه بدليل قياسهم النباش (من يسرق أكفان الموتى) على السارق فى إقامة حد السرقة (القطع) عليه لأن النباش يعتبر آخذا خفية كما أن القبر يعتبر حرزاً وهذه أمور معقولة المعنى ومن ثم لا يمتنع فيها القول بالقياس إذ إنه متى تحققت العلة لزم القياس..

المناقشة الثانية :

قالوا : إن الإجماع الذى نقلتموه عن صحابة رسول الله ﷺ إجماع على حكم شارب الخمر وليس إجماعاً على طريق الحكم وهو القياس . بمعنى أنهم لم يجمعوا على إيجاب الحد بالقياس وإنما أجمعوا على الحكم وهو الجلد بدليل أن النبى ﷺ قد نقل عنه أنه ضرب شارب الخمر بالجريدتارة وبالنعال تارة أخرى .

وقد أجيب عن هذه المناقشة بأنها عديمة الجدوى إذ القصة التي أثبتنا الإجماع من خلالها تدل بلا جدال على أن الصحابة رضوان الله عليهم قد أجمعوا على إيجاب الحد بالقياس لا على مجرد الحكم كما يدعى المناقشون.

أدلة المانعين :

استدل المانعون وهم أصحاب الإمام أبي حنيفه رضي الله عنه على صحة ما ذهبوا إليه من منع إثبات الحدود بالقياس بأنها أمور مقدرة غير معقولة المعنى وكل ما كان كذلك فإنه لا يثبت بالقياس لأن القياس فرع تعقل المعنى.

وقد أجيب عن هذا الدليل بما سبق أن أجبنا به وهو عدم التسليم بأن الحدود أمور مقدرة غير معقولة المعنى وإلا خرجت عن دائرة النزاع الذى سبق أن حررنا محله.

واستدل الحنفية أيضاً بأن كل مايفيده القياس هو الظن والظن يحتمل الخطأ ومن هنا تجىء الشبهة المانعة من إثبات الحدود به إذ الحدود ترفع بالشبهات لقول رسول الله ﷺ: «ادرءوا الحدود بالشبهات[1]» ولا يختلف اثنان فى أن مايرفع بالشبهة لايمكن عقلاً أن يثبت بها(٢).

وقد أجيب عن هذا الدليل بأنه منقوض بخبر الواحد المفيد للظن والظن يورث شبهة كما قررتم. وكان المفروض والحالة هذه عدم إثبات الحدود به

---

(١) سبق تخريج الحديث.

(٢) أصول الفقه لأستاذنا فضيلة الشيخ محمد أبو النور زهير ﺟ ٤ ص١٥

إلا أن هذا خلاف ما تقولون به فقد ذهب أبو يوسف رضى الله عنه إلى القول بإثبات الحدود بأخبار الآحاد .

التوجيح

بعد عرض الأدلة التى استدل بها المجوزون ومناقشتها وذكر ماالستند إليه المانعون ورده يظهر لنا بجلاء جريان القياس فى الحدود وهذا ما نميل إليه ونراه راجحاً .

ونختم كلامنا فى هذا الفصل بما اتفق عليه العلماء من عدم جريان القياس فى كل أمر يتعلق بالخلقة والعادة وذلك مثل مسألة أقل الحيض وأكثره أو أقل الحمل وأكثره بالنسبة للنساء فإن هذه الأمور لما كانت مختلفة باختلاف الأشخاص والأزمنة والأمكنة والأمزجة مع عدم معرفة أسبابها(١) دل ذلك على عدم وجود ضابط لها يمكن التأكد من تحققه فى غيرها . ولما كان القياس لا يبنى وينعقد إلا اذا وجد الوصف الجامع بين المقيس عليه والمقيس فإن القياس لا يجرى فى مثل هذه الأمور فلا يقال مثلا إن فاطمة تحيض عشرة أيام ثم ينقطع الدم فوجب أن تكون زينب كذلك قياسا على فاطمة لأن هذا أمر يختلف من واحدة لأخرى كما أن هناك ظروفا تتحكم فيه كالزمان والمكان والمزاج وما إلى ذلك من الأمور التى لا نستطيع تكييفها ووضع ضابط لها .

وهذا باتفاق جميع العلماء ولا عبرة بمن شذ .

---

(١) نهاية السول جـ ٣ صـ ٣٦

الباب الثالث

حجية القياس

مما هو جدير بالذكر أن نقرر بادىء ذي بدء أن جميع العلماء متفقون على أن القياس حجة في الأمور الدنيوية كالأغذية والأدوية فلا مانع من أن يقاس نوع من الغذاء على نوع آخر ما دام هناك وصف جامع بين هذا وذاك كما أنه لا مانع من أن يقاس عقار على عقار آخر إذا ما تحقق هذا الوصف الجامع بين كل من المقيس عليه والمقيس . ومعنى كون القياس حجة في مثل هذه الأمور أنه حجة صناعية اقتضتها صناعة الطب أو مهنة علماء التغذية كي يسترشد بها الأطباء في معالجة المرضى أو ينتفع بها علماء التغذية في الإرشاد إلى مواد غذائية بديلة تحقق نفس الهدف . ولا مانع من أن يطلق على مثل هذا القياس كونه حجة شرعية(١) بمعنى أن الشارع يكون قد وضعها لإعلام الناس وإرشادهم إلى ما ينفعهم ويحقق الخير لهم وإبعادهم عن كل ما يضرهم أو يلحق بهم أذى .

كما أن العلماء متفقون على حجية القياس الصادر من المعصوم صلوات الله وسلامه عليه(٢) .

والخلاف بين العلماء قائم في كون القياس حجة في الأحكام الشرعية .

---

(١) نبراس العقول ص ٤٧ .

(٢) إرشاد الفحول ص ١٩٩ وسائر كتب الأصول .

وقبل أن ندخل فى تفصيلات هذا الخلاف نجد لزاماً علينا تحرير محل النزاع الذى على أساسه قام الخلاف. فنحن إذا ما دققنا النظر فى عملية القياس نجد أننا أمام أمور ثلاثة .

الأول :

استخراج منـاط الحـكم أى الوصف الظاهر المنضبط الذى بنى الحـكم عليه .

الثانى :

إلحاق الفرع (المقيس) بالأصل (المقيس عليه) بمعنى إعطاء حكم الأصل بناء على تحقق الوصف الجامع بينهما

الثالث :

العمل بمقتضى هذا القياس بمعنى الاحتجاج به .

والواقع أن الأمرين الأولين ليس هناك من ينكر وجودهما وتحققهما فى عملية القياس ومن ثم كانا محل اتفاق . أما الأمر الثالث وهو العمل بمقتضى القياس أى الاحتجاج به فهو محل النزاع ومثار الخلاف .

وكلامنا فى هذا الباب سوف يجىء فى فصلين وخاتمة . نتناول فى الفصل الأول أدلة القائلين بحجية القياس مع توجيهها والرد على ما ورد عليها من اعتراضات . وفى الفصل الثانى نتناول حجج النافين لحجيته مع تفنيدها تفنيداً يظهر من خلاله أى المذهبين أرجح وأجدر بالتعويل عليه من الآخر .

أما الخاتمة فسوف نخصصها لتحقيق آراء لبعض العلماء تضاربت كتب الأصول فى ذكر آرائهم . وتباينت فى النقل عنهم .

الفصل الأول

أدلة القائلين بحجية القياس

للقائلين بحجية القياس أدلة لا تقع تحت حصر منها المنقول (كتاب وسنة) ومنها المعقول . كما استدلوا أيضاً على حجيته بالإجماع . وفيما يلي سوف نتناول بعض هذه الأدلة بالبيان والتوجيه والمناقشة .

دليلهم من الكتاب :

استدل القائلون بالحجية بقول الحق تبارك وتعالى :

يا أيها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولى الأمر منكم فإن تنازعتم فى شيء فردوه إلى الله والرسول إن كنتم تؤمنون بالله واليوم الآخر ذلك خير وأحسن تأويلا(١) .

وجه الاستدلال :

بالنظر فى هذا النص الكريم نجد أن الحق سبحانه وتعالى قد أمر جماعة المؤمنين بطاعته سبحانه وتعالى وطاعة رسوله عليه الصلاة والسلام ومقتضى هذا الأمر أن تمتثل جماعة المؤمنين الأوامر وأن تجتنب النواهى عندما تكون هذه أو تلك منصوصاً عليها فى كتاب أو سنة . فإن لم يكن هناك نص فإنه يجب عليهم والحالة هذه اللجوء إلى القياس « إذا أعيا الفقيه وجود نص : تمسك لا محالة بالقياس » كى يعطوا المثيل حكم مثيله . وعلى ذلك يكون المقصود من الرد الوارد فى الآية (فإن تنازعتم فى شيء فردوه إلى

---

(١) الآية (٥٩) من سورة النساء .

الله والرسول) هو القياس فنحن مأمورون بالعمل بالقياس والاحتجاج به بمقتضى هذه الآية الكريمة .

وقد نوقش هذا الاستدلال بأن المقصود من الرد ليس هو القياس كما قلتم وإنما المراد هو الاستدلال بالنصوص الظاهرة والواردة في كتاب الله الكريم أو سنة نبيه عليه أفضل الصلاة والتسليم وإذا ما كان الأمر كذلك فإن الآية الكريمة تكون لا دلالة فيها مطلقاً على العمل بمقتضى القياس. وبالتالي لا تصلح دليلا يستدل به على القول بحجيته .

وأجيب عن هذه المناقشة بأن مؤدى ما قلتموه يوجب التكرار إذ الرد إلى الله ورسوله قد استفيد من صدر الآية (يا أيها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول) . ولما كان المقرر بلاغياً أن الأصل في الكلام التأسيس لا التأكيد ولما كان القرآن الكريم في قمة البلاغة وذروتها كان الأليق والأجدر والأولى أن تحمل الآية الكريمة على ما ذهب إليه القائلون بحجية القياس وقد أكد هذا المعنى فضيله الشيخ محمد حسنين مخلوف حيث قال[1] : « المراد بطاعة الله تعالى . العمل بما ورد في كتابه الكريم . كما أن المراد بطاعة رسوله ﷺ . العمل بما ورد في سنته المطهرة . وأن المراد بالرد إليهما . العمل بالقياس لأن رد الأمور المتنازع فيها غير المعلومة من النصوص إلى الأمور المتفق عليها والمعلوم حكمها من النصوص إنما يكون برد النظير إلى النظير والمثيل إلى المثيل . وليس القياس شيئاً وراء ذلك

واستدلوا من الكتاب ثانياً بقوله سبحانه وتعالى: «هو الذى أخرج الذين كفروا من أهل الكتاب من ديارهم لأول الحشر ما ظننتم أن يخرجوا وظنوا أنهم مانعتهم حصونهم من الله فأتاهم الله من حيث لم يحتسبوا وقذف

---

(١) بلوغ السول في مدخل علم الأصول ص ١٠٧ .

فى قلوبهم الرعب يخربون بيوتهم بأيديهم وأيدى المؤمنون فاعتبروا يا أولى الأبصار »(١) .

وجه الاستدلال :

الواقع أن هناك كلاماً كثيراً ذكره علماء الأصول فى كيفية الاستدلال(٢) بهذا النص الكريم على إثبات المطلوب وهو حجية القياس . وسوف لا أتعرض لكل ما قالوه فى هذا الصدد وإنما سأكتفى بما هو شائع ومتعارف عليه فى كيفية الاستدلال فأقول :

إن القياس كما هو معروف مما سبق أن قلناه وكررناه هو مجاوزة بالحكم من الأصل (المقيس عليه) إلى الفرع (المقيس) وهذه المجاوزة تسمى اعتباراً لأن معنى الاعتبار العبور الذى هو المجاوزة تقول : عبرت الطريق أى جاوزته . ويقال : عبر أبطالنا قناة السويس سنة ألف وتسعمائة وثلاث وسبعين بمعنى أنهم جاوزوها . فالمجاوزة والاعتبار على هذا أمران مترادفان. وإذا كان الأمر كذلك وكان الاعتبار مأموراً به بمقتضى هذا النص الكريم فإن النتيجة المسلمة هى أن القياس مأمور به كذلك . وإذا ما أردنا توضيح هذا من خلال النص الكريم فإننا نقول : إن الأصل هنا وهو المقيس عليه (بنو النضير) وهم الذين نزل بخصوصهم النص . وأما الفرع وهو المقيس فكل من يأتى بمثل ما أتى به بنو النضير . وأما الوصف

---

(١) الآية (٢) من سورة الحشر .

(٢) نبراس العقول ص ٦٥ .

الجامع بين كل من الأصل والفرع فهو مشاقتهم لله والرسول وإضمارهم الخيانة والغدر لهما . وأما الحكم فهو تشريدهم هنا وهناك بعد أن خربوا بيوتهم بأيديهم وأيدى المؤمنين . فقد تبين لنا من خلال هذا التوضيح أن فى النص دليلا على إعطاء النظير حكم نظيره وإلحاق المثيل بمثيله بعد أن تحققت أركان القياس الأربعة (الأصل . الفرع . الوصف الجامع (المسمى بالعلة . الحكم) وهذا إن دل على شىء فإنما يدل على أن القياس حجة ويجب العمل بمقتضاه فى إثبات الأحكام الشرعية .

مناقشة هذا الدليل :

لقد نوقش هذا الدليل من وجوه ثلاثة نذكرها فيما يلى مع الرد على كل منها .

الوجه الأول: عدم التسليم للمستدلين بأن الاعتبار المأمور به فى النص الكريم بمعنى المجاوزة كما قلتم ليسلم لكم ما تذهبون إليه من أن القياس حجة ويجب العمل بمقتضاه . لأن الاعتبار المنصوص عليه والمأمور به فى النص الكريم إنما هو الاعتبار بمعنى الاتعاظ والذى يؤكد ذلك هو سياق الآية ولاحقها أما دليل السياق فهو أن سبب نزول هذا النص هو حادث بنى النضير - حى من أحياء اليهود وكان هذا فى أوائل السنة الرابعة من الهجرة أى بعد غزوة أحد وقبل غزوة الأحزاب .

فقد روى أن رسول الله ﷺ ذهب مع عشرة من كبار أصحابه منهم أبو بكر وعمر وعلى رضوان الله عليهم إلى محلة بنى النضير يطلب منهم

---

(١) إرشاد الفحول للإمام الشوكانى ص ٢٠٠ ، نبراس العقول ص ٦٥ وما بعدها . انظر جميع كتب الأصول فى هذا المجال .

المشاركة فى أداء دية قتيلين بحكم ما كان بينه وبينهم من عهد عندما قدم إلى المدينة مهاجراً من مكة . فاستقبله يهود بنى النضير بالبشر والترحاب ووعدوه بأداء ما عليهم فى الوقت الذى كانوا يدبرون فيه أمراً لاغتيال رسول الله ﷺ ومن معه . وكان ﷺ جالساً إلى جدار من بيوتهم فقال بعضهم لبعض إنكم لن تجدوا الرجل على مثل حاله هذه فمن رجل منكم يعلو هذا البيت فيلقى عليه صخرة فيريحنا منه ؟ فانتدب لذلك عمرو بن جحاش ابن كعب فقال : أنا لذلك . فصعد ليلقى عليه الصخرة كما قال . فألهم رسول الله ﷺ ما يبيت اليهود من غدر . فقام كأنما ليقضى أمراً . فلما غاب استبطأه من معه . فخرجوا من المحلة يسألون عنه . فعلموا أنه وصل المدينة . وأمر رسول الله ﷺ بالتهيؤ لحرب بنى النضير لظهور الخيانة منهم . ونقض عهد الأمان الذى بينه وبينهم . وكان قد سبق هذا إقذاع كعب ابن الأشرف من بنى النضير فى هجاء رسول الله ﷺ وتأليب الأعداء عليه ، من هنا لم يبق مفر من نبذ عهدهم إليهم وفقاً لقول الله تعالى: « وإما تخافن من قوم خيانة فانبذ إليهم على سواء إن الله لا يحب الخائنين »(١) فتجهز رسول الله ﷺ وحاصر محلة بنى النضير وأمهلهم ثلاثة أيام — وقيل إنه أمهلهم عشرة أيام — ليفارقوا جواره ويجلوا عن المحلة على أن يأخذوا أموالهم ويقيموا وكلاء عنهم على بساتينهم ومزارعهم إلا أن المنافقين فى المدينـــة وفى مقدمتهم عبد الله بن أبى بن سلول رأس النفاق أرسلوا إليهم يحرضونهم على الرفض ويحثونهم على المقاومة قائلين

---

(١) الآية (٥٨) من سورة الأنفال .

لهم : اثبتوا وتمنعوا فإن لن نسلمكم فإن قوتلتم قاتلنا معكم وإن أخرجتم خرجنا معكم وهذا ما حكاه القرآن الكريم فى قول الحق جل وعلا : « ألم تر إلى الذين نافقوا يقولون لإخوانهم الذين كفروا من أهل الكتاب لئن أخرجتم لنخرجن معكم ولا نطيع فيكم أحداً أبداً وإن قوتلتم لننصرنكم والله يشهد إنهم لكاذبون . لئن أخرجوا لا يخرجون معهم ولئن قوتلوا لا ينصرونهم ولئن نصروهم ليولن الأدبار ثم لا ينصرون »(١) فتحصن اليهود فى الحصون فأمر رسول الله ﷺ بقطع نخيلهم وتحريقه فنادوه أن يا محمد قد كنت تنهى عن الفساد وتعيب على من يصنعه فما بالك تأمر بقطع نخيلنا وتحريقه !!! ولما بلغ الحصار ستا وعشرين ليلة يئس اليهود من صدق وعد المنافقين لهم وقذف الله فى قلوبهم الرعب فسألوا الرسول ﷺ أن يجليهم ويكف عن دمائهم كما سبق أن أجلى بنى قينقاع على أن لهم ما حملت الإبل من أموالهم إلا السلاح فأجابهم الرسول ﷺ فحملوا من أموالهم ما استقلت به الإبل فكان الرجل منهم يهدم بيته عن خشبة بابه فيحمله على ظهر بعيره أو يخربه حتى لا يقع فى أيدى المسلمين . وكان المسلمون قد هدموا وخربوا بعض الجدران التى اتخذت حصوناً فى أيام الحصار وقد جاء النص الكريم السابق مخبراً بكل هذا ثم بعد أن بين ما حل بيهود بنى النضير بسبب غدرهم وخياناتهم أراد الحق تبارك وتعالى أن يلفت أنظار من تحدثهم نفسهم بالكيد وتبييت الشر لرسول الله ﷺ وأصحابه إلى أن مصيرهم إن فعلوا فعلهم هو نفس المصير الذى لقيه بنو النضير وكأنه يقول

---

(١) الآيتان (١١ ، ١٢) من سورة الحشر .

لهم : اتعظوا يا أصحاب العقول السليمة بهؤلاء حتى لا يحل بكم ما حل بهم . فلو كان الاعتبار الوارد فى النص بمعنى المجاوزة لما كان هناك أدنى ارتباط بين صدر النص وعجزه ولأصبح معنى النص على هذا التفسير : يخربون بيوتهم بأيديهم وأيدى المؤمنين فقيسوا النبيذ على الخمر مثلا وفى هذا من الركاكة ما لا يناسب روعة القرآن الكريم وجلاله.

وأما لاحق النص وهو قول الله سبحانه وتعالى : « ولولا أن كتب الله عليهم الجلاء لعذبهم فى الدنيا ولهم فى الآخرة عذاب النار »(١) فإن هذه الآية الكريمة لاحقة للآية السابقة وهى تبين بوضوح وجلاء أن المقصود من الاعتبار هو الاتعاظ لا المجاوزة والقياس . فقد ظهر لنا من خلال سياق النص ولاحقه ما يؤكد تفسير الاعتبار بمعنى الإتعاظ وإذا ما ثبت هذا فإن النص الكريم والحالة هذه لا يصلح دليلا لكم على صحة ما ذهبتم إليه .

---

(١) الآية (٣) من سورة الحشر .

جواب المناقشة :

وقد أجيب عن هذه المناقشة التى أوردها المنكرون بأن الذى لا يتناسب وصدر النص الكريم هو تفسير الاعتبار بالقياس وهذا أمر نحن معكم فيه ولا يليق بنا أن ندعيه وبالتالى فلا يكون الاعتبار بهذا التفسير مأموراً به . وإنما الذى نقوله هو أن الاعتبار معناه المجاوزة كما سبق أن قررنا وهذا قدر مشترك بين كل من الاتعاظ والقياس لأن الاتعاظ فيه مجاوزة من حال الغير إلى حال الشخص كما تقول لشخص اتعظ بفلان أى انظر إليه ولا تفعل ما فعله لئلا يصيبك ما أصابه . كما أن القياس فيه مجاوزه بالحكم من الأصل (المقيس عليه) إلى الفرع (المقيس) فقد ثبت بهذا أن كلا منهما (الاتعاظ القياس) فيه مجاوزة . ويكون معنى النص على هذا التوجيه . فجاوزوا أيها العقلاء وانقلوا هذه الحالة إلى أنفسكم لئلا يحل بكم ما حل بهم . ومما يؤكد هذا ويقرره أن العبرة بعموم الألفاظ لا بخصوص الأسباب كما هو معلوم لدى علماء الأصول .

وفى هذا المعنى يقول الإمام الإسنوى : « وكون صدر الآية غير مناسب القياس بخصوصه لا يستلزم عدم مناسبته للقدر المشترك بينه وبين الاتعاظ »[1] .

ومما يدل على أن الاعتبار بمعنى الاتعاظ وروده فى القرآن الكريم بهذا

---

(١) نهاية السول حـ٣ ص١١ وما بعدها .

المعنى فقد جاء في محكم التنزيل قول الله تعالى : «وإن لكم في الأنعام لعبرة نسقيكم مما في بطونه من بين فرث ودم لبناً خالصاً سائغاً للشاربين»(١) كما جاء قوله جل وعلا : «إن في ذلك لعبرة لأولى الأبصار(٢)» وما دام قد جاء الاعتبار في القرآن الكريم بمعنى الاتعاظ فإن حمله على هذا المعنى يكون أولى.

إلا أنه قد أجيب عن هذا بأن حمل الاعتبار على المجاوزة أجدر وأولى وأليق من حمله على الاتعاظ . لأن المجاوزة تشمل الاتعاظ كما تشمل القياس من حيث معناها كما سبق أن وضحنا ذلك واستعمال الالفاظ العامة التي يشمل معناها معنى غيرها معها أولى وأجدر(٣) .

الوجه الثاني : -

لقد كانت المناقشة من الوجه الأول منصبة على منع أن يكون الاعتبار بمعنى المجاوزة . والمناقشة من هذا الوجه (الثاني) ستكون قائمة على التسليم الجدلي أو الفرضي بأن الاعتبار بمعنى المجاوزة إلا أنه مع هذا التسليم فإن النص الكريم لا يثبت مطلوب المستدل من أن المجاوزة أمر كلي شامل للاتعاظ والقياس لأن الأمر الكلي من حيث هو كلي لا دلالة فيه على أحد جزئياته بخصوصه وبناء عليه تكون المجاوزة من حيث هي مجاوزة لا دلالة فيها على خصوص القياس وتكون النتيجة حينئذ أنه لا يلزم من الأمر بالمجاوزة الأمر بالقياس وعندئذ لا يثبت مدعى المستدل .

---

(١) الآية (٦٦) من سورة النحل .
(٢) الآية (١٣) من سورة آل عمران .
(٣) نبراس العقول ص٦٦ .

وقد أجيب عن هذه المناقشة كما ذكر الإسنوى(١) بأن الأمر الكلى لا يدل على وجوب جزئياته كما ذكر المعترضون لكنه يقتضى التخيير بينها إذا لم توجد قرينـــة وعلى هذا فإن النص الكريم يكون مقتضاه تحقيق المجاوزة فى أى جزئى من جزئياتها (الاتعاظ أو القياس) وما دام قد صح تحقيق المجاوزة فى القياس كأحد جزئيات المجاوزة فإنه يجوز العمل بمقتضاه ولا جدال فى أن جواز العمل بمقتضاه يقتضى وجوب العمل به لأن كل من أجاز العمل بالقياس من العلماء أوجب العمل به(٢) .

وهناك إجابات أخرى عن هذه المناقشة ازدحمت بها كتب الأصول إلا أن جميعها قد رد عليها من قبل المخالفين إلا أننا لم نتعرض لهـا اكتفاء بالإجابة التى تثبت مطلوب المستدل بعد الرد على اعتراضات ومناقشات المخالفين :

الوجه الثالث :

فى هذه المناقشة يسلم المخالف لخصمه بأن النص الكريم يفيد الأمر بالقياس كجزء من جزئيات المجاوزة كما سبق أن ذكر المستدل إلا أنه لا يجوز التمسك به كدليل على وجوب القياس والاحتجاج به لأن دلالته

---

(١) نهاية السول جـ٢ ص١٢ وما يليها ، فواتح الرحموت شرح مسلم الثبوت جـ٣ ص٢١٢ .

(٢) أصول الفقه لفضيلة الشيخ محمد أبو النور زهير جـ٤ ص٢٢ نبراس العقول ص٧٣ .

دلالة ظنية لا يستدل بها إلا على وجوب الأمور الفرعية وليس القياس كذلك لأنه من الأمور الأصلية . وما دام الأمر كذلك فإن النص لا يثبت مدعى المستدل

إلا أن هذه المناقشة قد أجيب عنها من قبل المستدل بأنا لا نقصد من قولنا « القياس حجة » اعتقاد وجوبه حتى تقولوا إنه من قبيل الأمور الأصلية وإنما نقصد أنه وسيلة لوجوب العمل بمقتضاه ومن هنا فإنه يأخذ حكم الأمور الفرعية فيكون الظن فيه كافياً(١) .

دليلهم من السنة : -

استدل المثبتون بأحاديث كثيرة نذكر منها على سبيل المثال لا الحصر ما يلي :

أولا : -

استدلوا بما رواه حفص بن عمر عن شعبة عن أبي عون عن الحارث ابن عمرو بن أخي المغيرة بن شعبة عن أناس من أهل حمص من أصحاب معاذ ابن جبل « رضي الله عنه أن رسول الله ﷺ لما أراد أن يبعث معاذاً إلى اليمن قاضياً قال له : كيف تقضي إذا عرض لك قضاء ؟ قال : أقضي بكتاب الله. قال : فإن لم تجد في كتاب الله ؟ قال : فبسنة رسول الله ﷺ . قال : فإن لم تجد في كتاب الله ولا في سنة رسول الله ؟ قال : أجتهد رأيي ولا آلو فضرب رسول الله ﷺ صدره وقال: الحمد لله الذي وفق رسول رسول الله ﷺ لما يرضي

---

(١) المرجع السابق .

الله ورسوله"[١] والحديث وإن وجهت إليه طعون إلا أنها طعون مرفوضة مردودة لأنه من الأحاديث التى تقبلتها الامة وتلقاها أهل العلم بالقبول فهو حديث ثابت وصحيح. لا يطعن فيه كونه من قبل الأحاديث المرسلة ولا أدل على صحته وثبوته من أن جميع العلماء سواء منهم من قال بالقياس ومن رفضه تناولوه وتعرضوا له . فأما المثبتون فقد تمسكوا به كدليـــل على صحة مدعاهم .

وأما النافون الرافضون فقد ردوا عليه مؤولنيه وما يتفق ومذهبهم . فلو كان الحديث غير ثابت وصحيح لما تعرض له النافون بالتأويل ولاكتفوا برده من هنا كان الحديث صحيحاً وصالحاً للاستدلال به .

وجه الاستدلال :

ووجه الاستدلال من هذا الحديث هو أن الصحابى الجليل معاذ بن جبل قد استعرض أمام رسول الله ﷺ منهجه فى القضاء عندما تعرض عليه الوقائع والأحداث فبدأ بالبحث فى كتاب الله الكريم ثم ثنى بالبحث فى سنة رسول الله ﷺ ، ثم بين عن طريق السؤال والجواب بينه وبين النبى عليه الصلاة والسلام أنه إن لم يجد حكم الواقعة أو الحادثة فى الكتاب أو السنة فإنه لا محالة لاجىء إلى إعمال فكره وإنعام نظره وما هذا إلا القياس

---

(١) سنن أبى داود ج٢ ص١١٦ .

الذي نحن بصدد إثباته ولما كان النبي ﷺ قد أقره على منهجه بل ترجم عن هذا التقرير بقوله صلوات الله وسلامه عليه « الحمد الله الذي وفق رسول رسول الله إلى ما يرضى الله ورسوله » فإن القياس يكون حجة ويجب العمل بمقتضاه استناداً إلى السنة التقريرية .

مناقشة هذا الدليل : —

مع التسليم بصحة هذا الحديث كما سبق أن ذكرنا إلا أنه مع هذا لم يسلم من المناقشة والاعتراض فقد اعترض عليه باعتراضات نذكر منها اعتراضين .

الاعتراض الأول : —

أن الحديث وردت فيه عبارة (أجتهد رأيي ولا آلو) والاجتهاد كما هو مقرر أصولياً هو (بذل الفقيه وسعه لتحصيل ظن بحكم شرعي عملي من دليل تفصيلي) وهذا لا يجعل الاجتهاد منحصراً في القياس وفقط بل يجعله محتملا لأكثر من معنى إذ قد يحمل على طلب الحكم مما خفي من نصوص الكتاب والسنة . كما قد يحمل على التمسك بالبراءة الأصلية[١] .

---

(١) الإحكام في أصول الأحكام للآمدي حـ ٣ صـ ١١٧ وما يليها .

وعلى ذلك فلا يكون حمل الاجتهاد على اجتهاد الرأى بالقياس أولى من حمله على غيره .

وقد أجيب عن هذا الاعتراض بأن حمل الاجتهاد على طلب الحكم بما خفى من نصوص الكتاب والسنة لا يجوز لأن قول رسول الله ﷺ للصحابى الجليل معاذ بن جبل « رضى الله عنه : فإن لم تجد » قول عام شامل لأى نص بغض النظر عن كونه جلياً أو خفياً فيكون تخصيصه بالنص الجلى تخصيص بلا مخصص وهذا أمر مرفوض وإلا كان تحكماً والتحكم باطل . كما أن حمله على التمسك بالبراءة الأصلية غير جائز أيضاً لعدم حاجة العلم بالبراءة الأصلية إلى أدنى اجتهاد لكونها معلومة لكل الناس .

وما دمنا قد قررنا عدم جواز حمل الاجتهاد على بعض محتملاته فإنه يكون محمولا على البعض الآخر وهو القياس ومن ثم صح الحديث مستنداً لنا .

الاعتراض الثانى :

أن تقرير النبى ﷺ للصحابى الجليل معاذ بن جبل « رضى الله عنه » على الاجتهاد كان قبل نزول النص الكريم وهو قول الله سبحانه وتعالى : اليوم أكملت لكم دينكم وأتممت عليكم نعمتى ورضيت لكم الإسلام ديناً »(١) لأن النصوص قبل نزول هذا النص لم تكن وافية بعد بسائر أحكام الوقائع والأحداث فكان ولابد من الاجتهاد بالرأى (القياس) للوقوف على معرفة بعض أحكام الوقائع التى لم ينص على حكمها . أما بعد نزول هذا النص الذى آذن بكمال الدين وتمامه فإن القياس لا يعتد به ولا يعول عليه لعدم الحاجة إليه(٢) .

وقد أجيب عن هذا الاعتراض بأن النص الكريم وهو قول الله سبحانه وتعالى : « اليوم أكملت لكم دينكم وأتممت عليكم نعمتى ورضيت لكم الإسلام ديناً »(٣) إنما يدل على أن الدين قد اكتمل من حيث أصوله العامة وقواعده الكلية وخطوطه العريضة إذ الواقع يقرر أن النصوص مهما كثرت وتعددت فإنها لا تتناول الفروع لعدم وقوعها تحت حصر . والنصوص مهما تكاثرت وتعددت فهى محصورة ولا جدال . أما الفروع المتمثلة فى الوقائع والأحداث التى تجد على مر الأزمنة وكر العصور

---

(١) جزء الآية (٢) من سورة المائدة .

(٢) الإحكام للآمدى جـ ٣ ص ١١٨ ، نبراس العقول ص ٨٥ ، أصول الفقه . لفضيلة أستاذنا الشيخ محمد أبو النور زهير جـ٤ ص٢٢ .

(٣) سبق تخريج الآية .

فإنها لا تتناهى ولا يمكن أن يحيط المحصور المحدود (النصوص) بما ليس محدوداً ولا محصوراً (الوقائع والأحداث) ومن هنا تكون الحاجة ماسة إلى القول بالقياس والاعتداد به والتعويل عليه لإثبات أحكام بعض الأحداث والوقائع التي لم يرد بخصوص أحكامها نصوص عندما يوجد الوصف الجامع (العلة) المقتضى لتعدى الحكم إليها(١).

ثانياً :

استدلوا من السنة أيضاً بما رواه الصحابي الجليل أنس بن مالك « رضى الله عنه » حيث قال : كان الفضل بن عباس « رضى الله عنهما » رديف رسول الله ﷺ . فجاءت امرأة من خثعم فجعل الفضل ينظر إليها وتنظر إليه . وجعل النبي ﷺ يصرف وجه الفضل إلى الشق الآخر . فقالت : يا رسول الله إن فريضة الله على عباده فى الحج أدركت أبى شيخاً كبيراً لا يثبت على الراحلة أفأحج عنه ؟ قال نعم . وكان ذلك فى حجة الوداع .

وفى رواية أخرى أن السائلة امرأة من جهينة جاءت إلى النبى ﷺ فقالت : إن أمى نذرت أن تحج فلم تحج حتى ماتت . أفأحج عنها ؟ قال: نعم حجى عنها أرأيت لو كان على أمك دين أكنت قاضيته ؟ قالت : نعم فقال ﷺ اقضوا الله فالله أحق بالوفاء » (٢) .

---

(١) جميع المراجع السابقة وغيرها كثير من كتب الأصول .

(٢) وردت الروايتان فى صحيح البخارى ومسلم وجامع الترمذى وانظر سبل السلام للصنعانى جـ ٢ صـ ٦٩٧ وما يليها .

وجه الاستدلال :

ووجه الاستدلال من الحديث السابق بروايتيه أن النبي ﷺ قد ألحق دين الله سبحانه وتعالى بدين العباد فى وجوب القضاء ونفعه وجدواه(١) وهذا الإلحاق هو القياس بعينه الذى نحن بصدد إثباته . فقد رأينا كيف أثبت هذا الدليل إثبات القياس والعمل بمقتضاه . وصدق الله العظيم القائل فى محكم كتابه « لقد كان لكم فى رسول الله أسوة حسنة لمن كان يرجو الله واليوم الآخر وذكر الله كثيراً »(٢) .

مناقشة هذا الدليل :

لقد نوقش هذا الدليل من قبل المخالفين بأن إلحاق النبي ﷺ دين الله سبحانه وتعالى بدين العباد ليس عن طريق القياس وإنما بطريق التقريب إلى فهم السائلة لتطمئن إلى حصول نفع القضاء عندما تقوم بأداء الحج عن أبيها أو أمها كما هو وارد فى روايتى الحديث(٣) وبناء على هذا فإن الحديث بروايتيه لا يصلح محلا للاستدلال به على إثبات القياس .

وقد ردت هذه المناقشة بأن فهم الحديث على هذا النحو فهم بعيد ومجاف للحقيقة لأنه لو لم يكن مدرك الحكم فيما سألت عنه المرأة هو القياس على دين العباد لما كان التعرض لذكر الإلحاق مجدياً ومفيداً ولوجب

---

(١) الإحكام فى أصول الأحكام للآمدى ج٣ ص ١١٦ .

(٢) الآية (٢١) من سورة الأحزاب .

(٣) الإحكام ج ٣ ص ١١٨ .

الاقتصار على قول المعصوم ﷺ : « نعم »(١) .

ثالثاً :

استدلوا من السنة أيضاً بما رواه أبو قتادة « رضى الله عنه » أن رسول الله ﷺ قال فى الهرة : « إنها ليست بنجس . إنما هى من الطوافين عليكم والطوافات . وفى رواية أخرى أنه ﷺ قال : « هى كبعض أهل البيت » أخرجه الأربعة وصححه الترمذى وابن خزيمة(٢) .

وجه الدلالة :

ووجه الاستدلال بهذا الحديث أن النبى ﷺ قد ذكر الحكم فيه معللا بعلته فيكون هذا إيذاناً بجواز القياس وصحته إذا ما تحققت هذه العلة المنصوص عليها فى الفرع « المقيس » .

مناقشة الدليل :

ولقد نوقش هذا الدليل بأن فيه تنصيصاً على العلة وليس فيه بيان لجواز القياس . ولا يلزم من ذكر العلة والنص عليها إلحاق غير المنصوص عليه ومن هنا فلا يصح استدلالكم بهذا الحديث .

وقد أجيب عن هذه المناقشة بأن فائدة ذكر العلة والنص عليها هو بيان كونها باعثة على الحكم ومؤثرة فيه . فلو لم نقل بجواز إلحاق غير المنصوص عليه بما نص عليه عندما يشتركان فى الوصف الجامع « العلة » لكان

---

(١) المرجع السابق جـ ٣ ص ١٢٠ .

(٢) سبل السلام جـ ١ ص ٣١ .

ذلك مؤدياً إلى تخلف الأثر عن المؤثر دون حائل وهذا أمر غير وارد.
وبهذا يسلم الدليل من المناقشة والاعتراض ويكون مثبتاً للقياس والعمل بمقتضاه.

رابعاً:

استدل المثبتون للقياس القائلون بحجيته أيضاً بما رواه ابن شهاب عن أبي سلمة بن عبد الرحمن عن أبي هريرة «رضى الله عنه» أن أعرابياً اتى رسول الله ﷺ فقال: يا رسول الله: إن امرأتى ولدت غلاماً أسود وإنى أنكرته فقال له النبي ﷺ هل لك من إبل؟ فقال الأعرابى: نعم. فقال رسول الله ﷺ: ما ألوانها؟ فقال الأعرابى: حمر. فقال رسول الله ﷺ: هل فيها من أورق«١»؟ قال نعم. فقال رسول الله ﷺ فأنى هو؟ فقال الأعرابى: يا رسول الله لعله يكون نزعه عرق له: فقال له النبي ﷺ. وهذا لعله يكون نزعه«٢» عرق له.

وجه الاستدلال:

إن وجه الاستدلال من هذا الحديث ظاهر حيث إن النبي ﷺ قدقاس الغلام الذى جاء لونه مخالفاً للون والديه على الإبل الحمر التى جاء بعض

«١» الأورق هو الذى فيه سواد ليس بصاف ومنه قيل للرماد أورق وللحمامة ورقاء وجمعه ورق بضم الواو وسكون الراء كأحمر وحمر.

«٢» المراد بالعرق هنا الأصل من النسب تشبيها بعرق الثمرة. ومنه قولهم. فلان معرق فى النسب والحسب وفى اللؤم والكرم. ومعنى نزعه أشبهه واجتذبه إليه وأظهر لونه عليه. وأصل النزع الجذب فكأنه جذبه إليه لشبهه به أنظر صحيح مسلم بشرح النووى ج ١٠ ص ١٣٣ وما يليها.

لون نتاجها مخالفاً للون الإبل مبيناً أن هذا التغاير فى اللون مرده إلى أصل كل من الإبل والغلام الحامل لهذا اللون . فالقياس هنا واضح وظاهر . ومما يؤكد ذلك ويقويه ما ذكره الإمام النووى فى شرحه لصحيح مسلم بعد أن أورد هذا الحديث حيث قال « رحمه الله » وفيه . أى وفى هذا الحديث سالف الذكر إثبات القياس والاعتبار بالأشباه وضرب الأمثال(١) .

والواقع أن هناك أحاديث كثيرة استدل بها من يقول بإثبات القياس وحجيته وهى وإن كانت مختلفة فى ألفاظها متباينة فى كلماتها إلا أنها تدور حول معنى واحد . ومن ثم فهى وإن كانت آحادية بالنسبة لسندها فهى متواترة بالنسبة لمعناها وهذا ما دعا البزدوى وصاحب كشف الأسرار إلى القول : بأن السنة أكثر من أن تحصى وهى وإن كانت مختلفة لفظاً فهى متحدة معنى فنزل جملتها منزلة المتواتر وإن كانت آحاداً(٢) . ولذا فسوف نكتفى بذكر ما أوردناه من أحاديث دلت فى جملتها على إثبات القياس والاحتجاج به .

دليلهم من الإجماع :

هناك حقيقة لا بد من تقريرها ونحن بصدد الكلام عن الدليل الثالث للقائلين بحجية القياس وهو الإجماع . وهذه الحقيقة هى أن الإجماع من أهم الأدلة التى استدلوا بها وأثبتوا مدعاهم بمقتضاه ولا غرو فقد جاء ما يؤكد

---

(١) المرجع السابق .

(٢) البزدوى وكشف الأسرار جـ ٣ ص ٩٩٠ .

ذلك فى أمهات كتب الأصول كالمحصول(١) لفخر الدين الرازى فقد جاء فيه : أن الإجماع هو الذى عول عليه جمهور الأصوليين ، كما جاء فى كشف الأسرار(٢) : « وعمل أصحاب النبى ﷺ . إشارة إلى متمسك آخر عول عليه أكثر الأصوليين وهو الإجماع فقد ثبت بالتواتر أن الصحابة رضوان الله عليهم قد عملوا بالقياس . وشاع وذاع ذلك فيما بينهم من غير رد وإنكار » وسوف نستعرض فيما يلى نماذج مما اعتمد فيها صحابة رسول الله ﷺ على القياس وعملوا بمقتضاه بمحضر من الصحابة دون أن يرده أحدهم أو ينكره .

أولا :

سئل الخليفة الأول أبو بكر الصديق « رضى الله عنه » عن الكلالة الواردة فى قول الحق تبارك وتعالى : « ويستفتونك قل الله يفتيكم فى الكلالة إن امرؤ هلك ليس له ولد وله أخت فلها نصف ما ترك وهو يرثها إن لم يكن لها ولد فإن كانتا اثنتين فلهما الثلثان مما ترك وإن كانوا إخوة رجالا ونساء فللذكر مثل حظ الأنثيين يبين الله لكم أن تضلوا والله بكل شىء عليم(٣) » فقال : أقول فيها برأيى فإن يكن صوابا فمن الله . وإن يكن خطأ فمنى ومن الشيطان ثم قال : الكلالة ماعدا الوالد والولد .

ووجه الاستدلال من هذه الواقعة هو أن أبا بكر قال فى الكلالة برأيه ولا شك أن إعمال الرأى هو عين القياس كما سبق أن ذكرنا وكان ذلك

---

(١) جـ ٢ ص ٧٣ وما يليها .

(٢) جـ ٣ ص ١٠٠٠ .

(٣) الآية (١٧٦) من سورة النساء .

بمحضر من صحابة رسول الله ﷺ ولم ينكر أحد منهم مقالة أبى بكر فدل ذلك على انعقاد الإجماع على العمل بالقياس .

ثانياً : -

كتاب أمير المؤمنين عمر بن الخطاب « رضى الله عنه » إلى الصحابى الجليل أبى موسى الأشعرى « رضى الله عنه » عندما ولاه على البصرة فقد جاء فيه « الفهم الفهم فيما أدلى إليك مما ورد عليك مما ليس فيه قرآن ولا سنة . ثم قايس الأمور عند ذلك واعرف الأمثال . ثم أعمد فيما ترى إلى أحبها إلى الله وأشبهها بالحق »[1] .

وواضح من رسالة أمير المؤمنين عمر بن الخطاب ، رضى الله عنه ، إلى أبى موسى الأشعرى أنه يدعوه إلى العمل بالقياس فيما ورد عليه مما ليس فيه قرآن ولا سنة . وهذا إن دل على شىء فإنما يدل على أن صحابة رسول الله ﷺ قد عملوا بالقياس وكان ذلك على مرأى ومسمع من الصحابة الأجلاء الذين لم ينقل إلينا عنهم أنهم ردوا مثل هذا العمل أو أنكروه فكان إجماعا منهم على ذلك .

ثالثاً : —

إجماع الصحابة رضوان الله عليهم على تولية الخليفة الأول أبى بكر الصديق « رضى الله عنه » الخلافة بعد رحيل رسول الله ﷺ إلى الرفيق

---

(١) جزء من رسالة أمير المؤمنين عمر بن الخطاب إلى واليه على البصرة أبى موسى الأشعرى راجع أعلام الموقعين حـ١ صـ٩٠ .

الأعلى قياساً على تولية رسول الله ﷺ له إمامة الصلاة قائلين : لقد رضيه رسول الله ﷺ لديننا أفلا نرضاه نحن لدنيانا . وعمل الصحابة بالقياس هنا جلي وواضح حيث قاسوا الإمامة العظمى (الخلافة) على إمامة الصلاة ولم ينقل إلينا رد أحدهم لما أجمعوا أو إنكارهم إياه فدل ذلك على العمل بمقتضى القياس .

رابعاً :

ما روى أن أمير المؤمنين عمر بن الخطاب « رضى الله عنه كان يشك في قود القتيل الذى اشترك في مقتله سبعة . فقال له على بن أبى طالب « كرم الله وجهه » يا أمير المؤمنين : أرأيت لو أن نفراً اشتركوا في سرقة .أكنت تقطعهم ؟ فقال أمير المؤمنين عمر : نعم فقال له على بن أبى طالب فكذلك هذا أى قياس القتل على السرقة(١) .

فقد قاس الإمام على بن أبى طالب القتل على السرقة ووافقه على ما ذهب إليه أمير المؤمنين عمر بن الخطاب « رضى الله عنه » وكان هذا الموقف بمحضر من الصحابة الأجلاء ولم ينكر أحد منهم فكان ذلك إجماعاً .

والحقيقة أن الوقائع والأحداث التى عمل فيها صحابة رسول الله ﷺ بالقياس دون إنكار من عامة الصحابة لا تقع تحت حصر ولا أدل على

---

(١) الإحكام للآمدى جـ٣ صـ١٢٢ ، نبراس العقول صـ٩٦ .

وقد أجيب عن هذه المناقشة بأن ما قاله الصحابة فى الوقائع سالفة الذكر وغيرها كثير وكثير ليس مستنداً إلى نص كما يدعى المخالفون فى ردهم علينا وإنما هو مستند إلى القياس والاستنباط(١) فكان عملا بالرأى والعمل بالرأى ما هو إلا القياس فى الواقع ونفس الأمر . فقد ثبت من خلال كل ما سبق أن الصحابة قد عملوا بالقياس وأجمعوا على العمل بمقتضاه ولم ينقل إلينا إنكار من أحد منهم وما دام قد جاز العمل بالقياس للصحابة الأجلاء فإنه يجوز أيضاً لمن بعدهم .

وما ورد عن بعض الصحابة الأجلاء من ذم الرأى والعمل بمقتضاه فهو محمول على الرأى المذموم الذى لا مستند له من كتاب أو سنة . فمثلا قول عبد الله بن عمر « رضى الله عنه » : لا تجعلوا الرأى سنة ، إنما أراد به الرأى الذى لا اعتبار له . وإلا فالرأى المعتبر من السنة لا يكون خارجاً عن السنه(٢)

وكذلك ما نقل عن عبد الله بن عباس « رضى الله عنهما » أنه قال : « إياكم والمقاييس » فإن هذا التحذير من ابن عباس « رضى الله عنه » محمول على المقاييس الفاسدة : وأيضاً ما نقل عنه من أنه قال : « إن الله لم يجعل لأحد أن يحكم فى دينه برأيه » فإن هذا أيضاً محمول على الرأى المجرد عن اعتبار الشارع له .

---

(١) المرجع السابق جـ ١٢٧ .

(٢) « « صـ ١٢٨ .

وما نقل من أن الخليفة الأول أبا بكر الصديق « رضى الله عنه » قال : عندما سئل عن الكلالة . أى سماء تظلنى وأى أرض تقلنى إذا قلت فى كتاب الله برأيى(١) فإنه محمول على أنه أراد به قوله فى تفسير القرآن الكريم . ولا شك أن ذلك مما لا مجال للرأى فيه لكونه مستندا إلى محض السمع عن النبى ﷺ وأهل الفقه وهذا بخلاف الفروع الشرعية .

دليلهم من المعقول :

سوف نأتى بدليلين فقط من استدلالهم بالمعقول ومما يجب ملاحظته أن استدلالهم بالمعقول إنما هو بالنسبة إلى جواز القياس عقلا وإلا فاستدلالهم على وجوبه قد تقدم الكلام عنه فى استدلالهم بالكتاب والسنة والإجماع .

الدليل الأول :

أن القياس لا يترتب على فرض وقوعه محال لا لذاته ولا لغيره . وكل ما كان كذلك كان جائزا عقلا . فالقياس جائز عقلا فهذا قياس منطقى مكون من قضيتين إحداهما صغرى وهى (القياس لا يترتب على فرض وقوعه محال لا لذاته ولا لغيره) وثانيهما كبرى وهى (وكل ما كان كذلك كان جائزاً عقلا) والنتيجة هى (القياس جائز عقلا) ولا شك أن هذه نتيجة صادقة وصحيحة لصدق وصحة مقدماتها . فأما دليل المقدمة الصغرى فهو (أن الشارع الحكيم لو قال : « الخمر حرام لأنها مسكرة .

---

(١) الإحكام للآمدى جـ ٢ صـ ١٢٧ :

فإذا وجدتم الإسكار في غير الخمر فألحقوه بها ، فإن ذلك القول من الشارع لا يترتب عليه محال(١) .

وأما الكبرى فلا تحتاج إلى دليل لأنها مسلمة لدى العقلاء إذ إن شأن الأمر الجائز العقلي هو أنه لا يترتب على فرض وقوعه محال لا لذاته ولا لغيره . وما دام قد ثبت صدق وصحة المقدمتين فإن النتيجة صادقة وصحيحة وهي أن القياس جائز وهذا هو المطلوب إثباته .

الدليل الثاني :

أن القائس وهو المجتهد إذا ما غلب على ظنه أن حكم الله في الأصل (المقيس عليه) معلل بعلة معينة . ثم وجد هذا المجتهد أن هذه العلة بعينها قد تحققت في محل آخر وهو الفرع ، فإنه والحالة هذه يحصل عنده ظن بأن حكم الله في الأصل متعد إلى ذلك المحل أو الفرع الذي وجدت العلة فيه .

وفي الوقت نفسه يوجد لديه احتمال مرجوح بعدم تعدية حكم الأصل إلى الفرع والمرتقف حينئذ لا يخلو من أن يعمل المجتهد بما ظنه وبما توهمه بحصول الاحتمال عنده وهذا أمر محال لأن فيه جمعاً بين المتناقضين «٢» .

وإما أن يترك العمل بما ظنه وبما توهمه وهذا محال أيضاً لأن فيه رفعاً

---

(١) نبراس العقول صـ٦٣ ، مختصر المنتهى جـ٢ صـ٢٤٨ ، أصول الفقه للشيخ زهير جـ٤ صـ٨ .

«٢» نبراس العقول صـ١١٦ ، أصول الفقه للشيخ زهير جـ٤ صـ٢٤ .

النقيضين . وإما أن يعمل المجتهد بمقتضى ما توهمه تاركاً العمل بمقتضى ظنه وهذا باطل ومرفوض لأن فيه عملا بالمرجوح مع وجود الراجح وهذا خلاف ما يجنح إليه العقلاء ويميل إليه ذوو الأفهام . فلم يبق الآن إلا أن يعمل المجتهد بما ظنه والعمل بالظن هو القياس بعينه الذى نحن بصدد إثبات جوازه عقلا ووجوبه شرعاً .

مناقشة هذا الدليل .

لم يسلم هذا الدليل من الاعتراض من قبل المخالفين فقد نوقش من قبلهم بأن المجتهد له أن يترك العمل بما ظنه وبما توهمه دون أن يترتب على ذلك ارتفاع النقيضين كما تقولون . كما لم يترتب ارتفاعهما قبل أن يظن الحكم فى المحل أى الفرع المقيس .

إلا أن المثبتين قد أجابوا عن هذه المناقشة بقولهم : إن القائس أو المجتهد متى ظن أن حكم الله فى الأصل ثابت فى الفرع لوجود الوصف الجامع (العلة) فإنه والحالة هذه يكون قد أدرك أن لله حكماً فيه . وعندئذ يتعين عليه العمل بما ظنه أو بما توهمه فإذا ما عمل بهما ترتب المحذور السابق وكذلك إذا ما ترك العمل بهما . وهنا يتعين عليه أن يعمل بمقتضى ما ظنه لا بما توهمه وهذا بخلاف ما قبل الظن فإنه لم يدرك فى المحل حكماً لله تعالى ولذا يكون العمل بمقتضى البراءة الأصلية . فالفرق كبير بين الحالتين والبون شاسع بينهما فلا تصلح المناقشة كرد للدليل وبهذا يسلم للمستدل صحة ما ذهب إليه من جواز القياس عقلا ووجوبه شرعاً .

الفصل الثانى

أدلة القائلين بنفى القياس ومناقشتها

هناك أمران أحب أن أشير إليهما قبل استعراض ما زعمه النافون للقياس من كونه أدلة على صحة ما ادعوه وهذان الأمران هما : -

الأول : -

أن تعبيرى « بأدلة » بالنسبة للنافين هذا من باب التسامح فى التعبير ليس إلا وإلا فإن كل ما زعموه دليلا على صدق مدعاهم هو فى الواقع مجرد شبه لا أكثر ولا أقل سوف يرد عليها عندما نتعرض لسردها إن شاء الله .

الثانى :

أن هؤلاء القائلين بنفى القياس إنما يقصدون القول بنفى جوازه عقلا ووجوبه شرعاً . هذا ما أردت أن أشير إليه بادىء ذى بدء وبالله التوفيق ومنه العون والتأييد .

للقائلين بنفى القياس شبهات زعموها أدلة على صحة ما ذهبوا إليه كما سبق أن أشرت وهذه الشبهات بعضها يرجع إلى القرآن الكريم وبعضها يرجع إلى السنة النبوية المطهرة . والبعض يرجع إلى الإجماع . والبعض الآخر يرجع إلى المعقول . وفى الصفحات التالية سوف نستعرض معاً بعض الشبه من كل نوع من هذه الأنواع سالفة الذكر .

أولا :

شبههم من الكتاب .

استندوا إلى قول الله تبارك وتعالى : « وعنده مفاتح الغيب لا يعلمها

إلا هو ويعلم ما فى البر والبحر وما تسقط من ورقة إلا يعلمها ولا حبة فى ظلمات الأرض ولا رطب ولا يابس إلا فى كتاب مبين »(١) .

وجه الاستدلال :

أن الآية تدل بمنطوقها ومفهومها على أنه ما من شىء إلا وهو وارد فى الكتاب . وما دام الأمر كذلك فإنه لا حاجة لنا إلى القياس إذ القياس إنما يكون حجة فيما لا يوجد فى الكتاب(٢) .

وقد رد استدلالهم هذا بأن المراد بالكتاب فى النص السابق إما أن يراد به اللوح المحفوظ وعندئذ لا يصلح النص دليلا يستندون إليه . وإما أن يراد به القرآن الكريم وعندئذ لا يساعدهم النص على صحة ما زعموه لأن ما ورد بالقرآن الكريم إنما هو قواعد كلية ومبادىء عامة فقط دون تعرض للمسائل الفرعية التى تجد ولا تنقضى إلا بانقضاء الحياة . ومن ثم تكون شبهتهم واهية لا يصح التعويل عليها .

استندوا ثانياً إلى قول الحق تبارك وتعالى : « يا أيها الذين آمنوا لا تقدموا بين يدى الله ورسوله واتقوا الله إن الله سميع عليم(٣) .

ووجه استدلالهم من هذا النص الكريم هو أن فى العمل بالقياس تقديماً بين يدى الله ورسوله وهذا أمر لا يليق . وفى هذا إشارة إلى

---

(١) الآية (٥٩) من سورة الأنعام .
(٢) التوضيح شرح التنقيح ج ٢ ص ٥٣ .
(٣) الآية (١) من سورة الحجرات .

النهى عن العمل بغير كتاب الله الكريم وسنة رسوله ﷺ ، ومن هنا نقول بنفى القياس .

وقد رد هذا الاستدلال من وجهين :

الوجه الأول :

منع صحة الاستدلال بهذا النص لخروجه عن محل النزاع يدل على ذلك سبب نزوله[1] فقد أخرج الإمام البخارى « رضى الله عنه » عن عبد الله ابن الزبير قال : قدم ركب من بنى تميم على النبى ﷺ فقال أبو بكر الصديق « رضى الله عنه » أمر القعقاع بن معبد وقال عمر الفاروق « رضى الله عنه » بل أمر الأقرع بن حابس فقال أبو بكر لأخيه عمر « رضى الله عنهما » ما أردت يا عمر إلا خلافى فرد عليه عمر وارتفع صوت كل منهما فأنزل الله هذا النص الكريم ليجتنبا ما لا يليق ومقام النبى الكريم ﷺ وفى هذا النص نداء لجميع المؤمنين بالتزام الأدب مع الله ورسوله . وليس لكم أن تقولوا إن فى النص إشارة إلى نفى القياس استناداً إلى ما هو مقرر من أن العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب لأن تطبيق هذه القاعدة يفيدنا فى إثبات مذهبنا ولا يفيدكم لأنه والحالة هذه لا يمنع من العمل بالقياس بل ربما أوجب العمل به لأنه أى النص قد نهى عن العمل بغير كتاب الله وسنة رسوله . والعمل بالقياس كما سبق أن ذكرنا عمل بالكتاب والسنة

---

(١) ابن كثير حـ ٤ صـ ٢٠٦ وما يليها .

لإيجابهما العمل به(١) فقد تبين لنا رد هذه الشبهة كسابقتها من خلال هذا الوجه .

الوجه الثاني :

على فرض تسليمنا بأن هذا النص في محل النزاع وليس خارجاً عنه فإنه أيضاً لا يصلح مستنداً لكم لأن القول بالقياس لا يعتبر من قبيل التقديم بين يدي الله ورسوله وذلك لأن الله سبحانه وتعالى قد أمرنا بالقياس كما سبق أن ذكرنا بمقتضى قوله جل وعلا « فاعتبروا يا أولي الأبصار »(٢) وما دمنا قد أمرنا به فإن قولنا به والعمل بمقتضاه لا يكون تقديماً بين يدي الله ورسوله كما تدعون وتزعمون .

استدلوا ثالثاً بقول الله سبحانه وتعالى : « ويوم نبعث في كل أمة شهيداً عليهم من أنفسهم وجئنا بك شهيداً على هؤلاء ونزلنا عليك الكتاب تبياناً لكل شيء وهدى ورحمة وبشرى للمسلمين »(٣) .

ووجه استدلالهم من هذا النص الكريم هو أنه لما كان الكتاب تبياناً لكل شيء فإن جميع الأحكام تكون مستفادة منه وبالتالي نكون لسنا في حاجة إلى القول بالقياس(٤) .

---

(١) أصول الفقه لفضيلة الشيخ محمد أبو النور زهير ج ٤ ص ٢٦ وما يليها .

(٢) سبق تخريج الآية .

(٣) الآية (٨٩) من سورة النحل .

(٤) التوضيح ج ٢ ص ٥٢ .

وقد رد هذا الاستدلال بأن التبيان يتعلق بالمعنى كما أن البيان يتعلق باللفظ . ولما كان الثابت بطريق القياس ثابتاً بمعنى النص فإن النص يكون دالا على حكم المقيس بطريق التبيان - فكل شيء يكون فى كتاب الله بعضه لفظاً وبعضه معنى . فالحكم فى المقيس عليه يكون موجوداً فى الكتاب لفظاً والحكم فى المقيس يكون موجوداً فيه معنى . ولا شك أن فى ذلك تعظيما لشأن القرآن الكريم والعمل بلفظه ومعناه . وهذا أفضل بكثير مما يلجأ إليه نفاة القياس لأنهم بقولهم هذا يعملون نظم (لفظ) الكتاب فقط ويعرضون عن اعتبار فحواه وإخراج الدرر المكنونة من بحار معناه جاهلين أو متجاهلين أن للقرآن الكريم ظهراً وبطناً وأن لكل حد مطلعاً . وقد وفق الله تعالى علماءنا الراسخين العارفين دقائق التأويل لكشف قناع الأستار عن جمال معانى التنزيل «١» .

استدل النافون من الكتاب أيضاً بقول الله سبحانه وتعالى : « وما لهم به من علم إن يتبعون إلا الظن وإن الظن لا يغنى من الحق شيئاً «٢» » وبقوله جل وعلا : « ولا تقف ما ليس لك به علم إن السمع والبصر والفؤاد كل أولئك كان عنه مسئولا «٣» » .

ووجه استدلالهم من هذين النصين الكريمين هو أن النص الأول

«١» انظر لصدر الشريعة كتاب التوضيح على التنقيح حـ ٢ ص ٥٦ .

«٢» الآية «٢٨» من سورة النجم .

«٣» الآية «٣٦» من سورة الإسراء .

أفاد أن الظن لا يغنى من الحق ولا يفيد فيه . ولما كان القياس مفيداً للظن فإنه لا يفيد فى إثبات الأحكام الشرعية ، كما أن النص الثانى أفاد النهى عن أن يتبع الإنسان ما ليس مفيداً للعلم . ولما كان القياس مفيداً للظن كان المجتهد منهياً عن اتباعه والقول به والعمل بمقتضاه .

وقد رد استدلالهم بهذين النصين الكريمين بأنه لا دلالة فيهما لأن الحكم الذى هو ثمرة القياس ونتيجته ليس مظنوناً كما تقولون بل هو مقطوع به فى نظر المجتهد وما الظن إلا فى الطريق الموصل إلى هذا الحكم . لأن المجتهد بعد أن يثبت الحكم فى الفرع (المقيس) بالقياس يقول :إن هذا مظنون لى . وكل مظنون لى يجب على العمل بمقتضاه فهذا الحكم يجب على العمل بمقتضاه . ولا شك أن هذا قياس منطقى سليم نتجت عنه نتيجة قطعية مسلمة لأنها ناتجة عن مقدمتين قطعيتين أما الصغرى (هذا الحكم مظنون لى)فقطعية لأن دليلها الحس والوجدان إذ المجتهد يحس بظن الحكم كحسه بالجوع والعطش تماماً ولا جدال فى أن الوجدان والحس مفيد للقطع . وأما الكبرى (وكل مظنون لى يجب على العمل بمقتضاه) فقطعية أيضاً لأن دليلها الإجماع المنقول بطريق التواتر والذى ينص على أن المجتهد يجب عليه العمل بمقتضى ظنه ويحرم عليه مخالفة ذلك . ولا مراء فى أن الإجماع المنقول إلينا بطريق التواتر مفيد للقطع على الرأى الراجح(١) .

---

(١) نهاية السول حـ ٣ ص ٢١ ، أصول الفقه للشيخ زهير حـ ٤ ص ٢٧ .

فقد ظهر لنا من خلال الرد أن النصين الكريمين لا ينهضان دليلا للنافين فيسقط الاستدلال بهما

وسنكتفي بهذا القدر من أدلتهم من الكتاب بعد أن تبين لنا أنه ليس هناك نص واحد يصلح دليلا لهم على القول بنفي القياس . ورحم الله إمام الحرمين أبا المعالي عبد الملك بن عبد الله الجويني الذي قال في هذا المقام :

وأما من ادعى أن القياس مردود بنصوص القرآن العظيم فقد ادعى أمرا محالا . وغايته التلبيس بذكر آية ما سيقت لما دفعنا إليه كقوله تعالى : « ولا تقف ما ليس لك به علم »(١) إلى غير ذلك . والمراد أن ينهى عن الحيد عن مدرك اليقين مع إمكانه ومجاوزة مراسم المراشد بالحدس والتخمين . ونحن لا ندعو إلى كل ظن . ثم التمسك بالمجملات أو بالظواهر في مواضع القطع باطل . ونعارض ما ذكروه بالآي الدالة على الأمر بالنظر والاستحثاث على الاعتبار . ويتطرق إلى ما يعارضون به من الاعتراضات ما تطرق إلى ما استدلوا به »(٢) .

---

(١) سبق تخريج الآية .

(٢) كتاب البرهان لإمام الحرمين مخطوط ينشر لأول مرة تحقيق الدكتور عبد العظيم الديب ج ٢ ص ٧٥٩ وما يليها .

ثانياً : —

شبههم من السنة :

استندوا أولا إلى ما نقل عن رسول الله ﷺ أنه قال : لم يزل أمر بنى إسرائيل مستقيما حتى كثرت فيهم أولاد السبايا فقاسوا ما لم يكن بما قد كان فضلوا وأضلوا ».

ووجه استدلالهم من هذا الحديث هو أن النبى ﷺ قد بين من خلاله أن بنى إسرائيل ظل أمرهم مستقيما إلى أن اتخذوا الجوارى سريات لهن فولدن لهم أولاداً غير نجباء[1] فكان من أمرهم أن قاسوا ما لم يكن بما قد كان فضلوا عن الطريق السوى المستقيم وأضلوا غيرهم ممن اتبعهم . وما حكم عليهم بالضلال والإضلال إلا لاستعمالهم القياس فكان هذا دليلا على نفيه وعدم العمل بمقتضاه :

وقد ردت هذه الشبهة من قبل المثبتين بأن إنكار النبى ﷺ لقياس بنى إسرائيل كان مبنياً على جهلهم وتعصبهم وهذا لا يقدح فى قياسنا الذى نحن بصدد إثباته إذ قياسنا بعيد عن الجهل بعيد عن التعصب . وبالتالى لا يصلح هذا الحديث مستنداً لهم .

واستدلوا ثانياً بما نقل عن النبى ﷺ أيضاً أنه قال : « تعمل هذه الأمة برهة بالكتاب . وبرهة بالسنة وبرهة بالقياس فإذا فعلوا ذلك فقد ضلوا »

---

(١) التلويح على التوضيح لسعد الدين التفتازانى ج٢ ص٥٤ .

ووجه استدلالهم من هذا الحديث كسابقه وهو أن المعصوم ﷺ قد جعل العمل بالقياس موجباً للحكم بالضلال والبعد عن الصواب وذلك بدليل قوله : « وإذا فعلوا ذلك فقد ضلوا » فاسم الإشارة هنا (ذلك) يعود، كالضمير إلى أقرب مذكور فى الكلام وأقرب مذكور فى الكلام كما هو فى الحديث العمل بالقياس فدل ذلك على نفى القياس وعدم العمل بمقتضاه

وقد أجيب(١) عن هذا الاستدلال بأن الحديث قد عورض بأحاديث أخرى سابقة أفادت جواز القياس ووجوب العمل بمقتضاه كحديث معاذ بن جبل ، أبى موسى الأشعرى « رضى الله عنهما » عندما بعثهما النبى ﷺ إلى اليمن قاضيين . ومن الممكن دفع هذا التعارض والعمل بكل من الحديثين جمعا بين الأدلة المتعارضة فيكون القياس الذى نهى عنه النبى ﷺ وحكم على من يعمل بمقتضاه بالضلال محمولا على الأقيسة الفاسدة وهذا أمر لا نختلف معكم عليه .

واستدلوا ثالثاً بما رواه ابن حزم فى إحكامه(٢) بسنده حيث قال .

حدثنا عبد الرحمن بن عبد الله الهمذانى . حدثنا أبو إسحق إبراهيم بن أحمد البلخى . حدثنا محمد بن يوسف . حدثنا محمد بن إسماعيل . حدثنا إسماعيل حدثنا مالك بن أنس عن أبى الزناد عن الأعرج عن أبى هريرة

---

(١) أصول الفقه للشيخ زهير جـ ٤ صـ ٢٨ .

(٢) جـ ٨ ص ١٠١٠ .

« رضي الله عنه » عن النبي ﷺ قال : « دعوني ما تركتكم : إنما أهلك من كان قبلكم بسؤالهم واختلافهم على أنبيائهم . وإذا نهيتكم عن شيء فاجتنبوه . وإذا أمرتكم بأمر فأتوا منه ما استطعتم » .

وقد بين أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم « » جهة الاستدلال بهذا الحديث الذي أورده بسنده فقال : ـ « إن هذا حديث جامع لكل ما ذكرنا بين فيه النبي ﷺ أنه إذا نهى عن شيء فإنه من الواجب أن يجتنب . وأنه إذا أمر بشيء فإنه من الواجب أن يؤتى منه حيث بلغت الاستطاعة . وأن ما لم ينه عنه ولم يأمر به فواجب ألا يبحث عنه في حياته عليه الصلاة والسلام وما دام الأمر كذلك فإنه لا حاجة بنا إلى العمل بالقياس لالتزامنا بما أمرنا به أو نهينا عنه وصدق الله العظيم إذ يقول في محكم كتابه « ما أفاء الله على رسوله من أهل القرى فلله وللرسول ولذي القربى واليتامى والمساكين وابن السبيل كي لا يكون دولة بين الأغنياء منكم وما آتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا واتقوا الله إن الله شديد العقاب «٢» .

وقد رد هذا الدليل من قبل مثبتي القياس بأنه من الأمور المسلمة والتي لا يختلف فيها اثنان أن كل ما ورد عن رسول الله ﷺ من أمر أو نهي يجب امتثاله . ومن هنا كان هذا الدليل خارجا عن دائرة النزاع لأن محل النزاع هو عندما توجد علة الأصل « المقيس عليه » في محل آخر وهو

«١» المرجع السابق .

ما تسميه بالفرع أو المقيس هل والحالة هذه تنقل حكم الأصل إلى الفرع إلحاقاله به لوجود الوصف الجامع وهو العلة . هذا هو محل الخلاف وأساس النزاع . ومن ثم لا يصلح الحديث محلا للاستدلال .

واستدلوا رابعاً بما رواه عوف بن مالك الأشجعى عن رسول الله ﷺ أنه قال : « تفترق أمتى على بعض وسبعين فرقة أعظمها فتنة على أمتى قوم يقيسون الأمور برأيهم ويحللون الحرام ويحرمون الحلال(١) .

ووجه الاستدلال من هذا الحديث هو أن النبى ﷺ قد بين أن أمته ستفترق إلى فرق كثيرة تربو على السبعين وأن أعظم هذه الفرق فتنة على الأمة المحمدية هم هؤلاء الذين يلجأون إلى القياس إعمالا لآرائهم . وإذا ما كان الأمر كذلك فإن القول بالقياس حينئذ يكون مرفوضاً وغير مقبول .

إلا أنه يمكن رد هذا الدليل من وجهين :-

الوجه الأول :-

أن نقول إنه معارض بأحاديث كثيرة مر ذكرها عند استدلال المثبتين بالقرآن الكريم وعملا بالأحاديث المتعارضة نقول : إنه يمكن العمل بها جميعها إذا ما فرقنا بين القياس الفاسد المذموم الذى يكون سبباً فى الضلال والإضلال وبين القياس الصحيح المستند إلى نصوص الكتاب الكريم أو السنة النبوية المطهرة .

---

(١) رواه ابن ماجة وأبو داود وقال الترمذي : « إنه حديث حسن

الوجه الثانى :

أن القياس الذى أشار إليه النبى ﷺ فى حديثه السابق والذى يجعل القائلين به أعظم فتنة على الأمة المحمدية إنما هو القياس الخاضع للهوى والتشهى وهذا مرفوض منا ومنكم .

ثالثاً : —

دليلهم من الإجماع :

استدلوا بأن هناك جمعاً غفيراً من صحابة رسول الله ﷺ قد ذموا القياس والعمل بالرأى دون أن ينكر عليهم ذلك بقية الصحابة لأنهم لو أنكروا لنقل إلينا إنكارهم إلا أنه لم ينقل فدل هذا على انعقاد الإجماع على نفى القياس وعدم العمل بمقتضاه .

وقد ذكر الإمام سيف الدين الآمدى فى إحكامه[1] نماذج مما قاله بعض الصحابة فى ذم القياس والرأى وتمسك به النافون وسوف نستعرض بعض هذه النماذج والتى منها : —

أولا : —

ما روى عن أمير المؤمنين عمر بن الخطاب « رضى الله عنه » أنه قال : « إياكم وأصحاب الرأى . فإنهم أعداء الدين . أعيتهم الأحاديث أن يحفظوها . فقالوا بالرأى .

---

(١) ج٣ ص ١٢٠ وما يليها .

ثانياً :

ما روى عن شريح القاضي « رحمه الله » أنه قال : كتب إلى أمير المؤمنين عمر بن الخطاب « رضى الله عنه » « اقض بما فى كتاب الله . فإن جاءك ما ليس فى كتاب الله فاقض بما فى سنة رسول الله ﷺ . فإن جاءك ما ليس فى سنة رسول الله ﷺ فاقض بما أجمع عليه أهل العلم . فإن لم تجد . فلا عليك ألا تقضى .

ثالثاً :

ما نقل عن الصحابيين الجليلين (عثمان وعلى « رضى الله عنهما أنهما قالا : « لو كان الدين بالقياس لكان المسح على باطن الخف أولى من ظاهره »

رابعاً : -

ما روى عن عبد الله بن عباس « رضى الله عنه » أنه قال : - « إن الله سبحانه وتعالى قال لنبيه ﷺ : وإن احكم بينهم بما أنزل الله ولا تتبع أهواءهم واحذرهم ان يفتنوك عن بعض ما أنزل الله إليك فإن تولوا فاعلم أنما يريد الله أن يصيبهم ببعض ذنوبهم وإن كثيراً من الناس لفاسقون » ولم يقل له : احكم بينهم بما رأيت . ولو جعل لأحد أن يحكم برأيه لجعل ذلك لرسول الله ﷺ .

---

(١) الآية (٤٩) من سورة المائدة .

خامساً : -

ما نقل عن الصحابي الجليل عبد الله بن مسعود « رضي الله عنه » أنه قال : إذا قلتم في دينكم بالقياس أحللتم كثيراً مما حرم الله وحرمتم كثيراً مما حلل الله .

سادساً : -

ما روى عن أم المؤمنين عائشة بنت أبي بكر الصديق « رضي الله عنهما» أنها قالت : أخبروا زيد بن أرقم (رضي الله عنه أنه أحبط جهاده مع رسول الله ﷺ بفتواه بالرأي في مسألة العينة (١) .

وغير هذا كثير وكثير مما روى عن صحابة رسول الله ﷺ مما يدل على تقدم الرأي والحث على عدم العمل بالقياس ووجه الاستدلال من كل ماتقدم هو أن هؤلاء الصحابة مع كثرة عددهم وعلو منزلتهم قد أثرت عنهم عبارات تذم القياس والعمل بمقتضاه ولم ينقل إلينا أن أحدا من الصحابة الباقين قد أنكر ما قيل فاعتبر هذا إجماعاً على القياس وذم العمل بالرأي .

وقد أجيب عن هذا كله بأن الصحابة الذين ثبت عنهم ذم الرأي وعدم العمل بالقياس قد ثبت عنهم أيضاً مدح الرأي والحث على العمل

---

(١) بيع العينة هو : أن يبيع رجل سلعة لآخر بثمن مؤجل ثم يشتريها منه بأقل من الثمن نقدا . وهذا النوع من البيع ونحوه مما يتوصل به إلى الربا غير جائز . أنظر معجم الفقه الحنبلي ص ١٠٤٦ ، شرح الخرشي على مختصر سيدي خليل جـ٤ صـ١٠ حاشية الدسوقي على الشرح الكبير جـ٣ صـ ٨٨ .

بالقياس ولا شك أن هذا تعارض ظاهر بالنسبة للنقل عن صحابة رسول الله ﷺ . ودفع هذا التعارض ممكن إذ يمكن حمل قولهم بذم الرأى على الأقيسة الفاسدة وقولهم بمدحه والحث عليه على الأقيسة الصحيحة وبذا يدفع الاعتراض[1] .

ومن استدلال النافين للقياس عن طريق الإجماع قولهم : إنه قد ثبت عن الشيعة الإمامية أنهم نقلوا عن العترة[2]، أنهم أنكروا العمل بالقياس ولما كان إجماع العترة حجة فإن هذا يعتبر دليلا آخر من الإجماع على ذم القياس وعدم العمل بالرأى .

إلا أنه يجاب عن هذا بإجابتين .

---

(١) نهاية السول حـ ٣ ص ٢١ ، أصول الفقه للشيخ زهير حـ ٤ ص ٢٨ .

(٢) المراد بالعترة أهل بيت رسول الله ﷺ وهم الإمام على ابن أبى طالب كرم الله وجهه ، وزوجه فاطمة الزهراء ، رضى الله عنها ، والحسن والحسين ، رضى الله عنهما ، بدليل أنه لما نزل قول الحق تبارك وتعالى: « إنما يريد الله ليذهب عنكم الرجس أهل البيت ويطهركم تطهيراً » « جزء الآية « ٣٢ » من سورة الأحزاب » جمع النبى ﷺ هؤلاء الأربعة ولف عليهم كساه ثم قال : هؤلاء أهل بيتى . وقيل : إن المراد بأهل البيت أزواج النبى ﷺ بدليل سابق الآية ولاحقها . أما سابقها فهو قوله تعالى : وقرن فى بيوتكن ولا تبرجن تبرج الجاهلية الأولى.

وأما لاحقها فهو قوله تعالى : « واذكرن ما يتلى فى بيوتكن من آيات الله والحكمة إن الله كان لطيفاً خبيراً » الآية (٣٤) من سورة الأحزاب .

الأولى :

أنه كما نقل الشيعة الإمامية عن العترة أنهم أنكروا القياس والعمل بمقتضاه فكذلك قد نقل الشيعة الزيدية عنهم « عن العترة » أنهم قالوا بالقياس وعملوا بمقتضاه . وهنا يكون النقل عن العترة قد تضارب . والمقرر أن النقلين إذا ما تعارضا تساقطاً فلا يصلح الاستدلال بكل منهما الأمر الذى يجعلنا نلجأ إلى أدلة جمهور العلماء المثبتة لحجية القياس القاضية بالعمل بمقتضاه .

الثانية :

إنكار أن إجماع العترة حجة لأن الإجماع كما هو مقرر أصولياً : « اتفاق مجتهدى أمة محمد ﷺ فى عصر من العصور على أمر من الأمور الشرعية » وواضح أن العترة ليسوا كل مجتهدى الأمة ومن ثم فإن إجماعهم لا يعتبر حجة ولقد صرح الإمام جمال الدين الإسنوى بذلك عندما قال : « لا نسلم أن إجماع العترة حجة . ولو سلم فهو معارض بنقل الزيدية عنهم إجماعهم على العمل به »(١) » .

رابعاً :

استدلالهم بالمعقول .

من الشبه التى تمسك بها النافون شبه عقلية نذكر منها فيما يلى شبهتين ثم نرد على كل منهما بعون الله وتوفيقه .

«١» نهاية السول شرح المنهاج جـ ٢ صـ ٢١ .

الشبهة الأولى :

أنه لو وكل إنسان آخر فى عتق عبد من عبيده فقال له : أعتق فلاناً لسواد وجهه(١) . فإنه لا يلزم من ذلك أن يعتق الوكيل كل عبد تتحقق فيه هذه العلة وهى السواد وهذا إن دل على شىء فإنما يدل على عدم القول بالقياس إلا أن هذه شبهة مردودة وخارجة عما نحن بصدد الكلام عنه لأنه حتى لو صرح الموكل لوكيله بأن قال له قس على فلان هذا الذى ستعتقه لسواده كل عبد لى أسود فإن هذا لا يصح ولا يعتق إلا من عينه الوكيل فقط . وهذه مسألة تتعلق بحقوق العباد . وهى تخالف تماماً مايتعلق بأحكام الشريعة الغراء . فلو نص الشارع الحكيم على حكم معلل بعلة ثم قال: قيسوا على هذا الحكم كل أمر تحققت فيه هذه العلة فإنه لا خلاف والحالة هذه فى جواز القياس . ومرجع هذا الخلاف بين ماأتى به المخالف وبين الأحكام الشرعية هو أن حقوق العباد مبناها الشح لكثرة حاجاتهم أما أحكام الشارع الحكيم فإنها عندما تعلل وتأمر بالقياس فلابد أن تكون هناك مصلحة(٢) إذ إن أحكام الشريعة كلها إنما وضعت لجلب مصالح العباد ودرء المفاسد عنهم ولذلك كان الفرق كبيراً والبون شاسعاً ومن ثم فلا تصلح هذه الشبهة مستنداً لهم فى صحة ماادعوه وزعموه من القول بنفى القياس وعدم العمل بمقتضاه .

---

(١) كشف الأسرار جـ ٣ ص ٩٩٩ وما يليها .

(٢) المحصول للإمام فخر الدين الرازى جـ ٢ ص ١٤٩ وما يليها .

الشبهة الثانية .

قالوا : إن القياس لما كانت مقدماته ظنية كان مؤدياً إلى الشقاق والخلاف والنزاع بين مجتهدى الأمة لأن الظن يؤدى إلى الخلاف لا إلى الاتفاق ولا شك أن الخلاف والنزاع منهى عنه بمقتضى قول الحق تبارك وتعالى .

« وأطيعوا الله ورسوله ولاتنازعوا فتفشلوا وتذهب ريحكم واصبروا إن الله مع الصابرين»[1] وما دام قد ثبت أن الخلاف والنزاع منهى عنه بمقتضى هذا النص الكريم فإن القياس كذلك يكون منهياً عنه لأنه طريق موصل إلى الخلاف بين المجتهدين .

وقد أجيب عن هذه المناقشة من وجهين .

الأول :

أن ما قلتموه من أن القول بالقياس مؤد إلى النزاع والخلاف لأن طريقه الظن يجرى فى كل دليل هذا شأنه كالدليل العقلى وخبر الآحاد ومؤدى هذا أن يكون العمل بكل منهما منهيا عنه كالنهى عن العمل بالقياس إلا أن هذا خلاف مذهبكم حيث إنكم تعملون بمقتضى خبر الواحد والدليل العقلى(٢) فشبهتكم مردودة عليكم .

«١» الآية «٤٦» من سوره الأنفال .

«٢» نهاية السول ج ٣ ص ٢١ ، المحصول للرازى ج ٢ ص ١٤٨ ، أصول الفقه لفضيلة الشيخ زهير ج ٤ ص ٢٩ .

الثـانى :

أن النص الكريم الذى أتيتم به كدليل على النهى عن الخلاف والنزاع وهو قوله تعالى : « ولا تنازعوا فتفشلوا وتذهب ريحكم » يتعلق بالنهى عن الخلاف والنزاع فى الأمور الدنيوية كالحروب التى يسبب الخلاف والنزاع فى أمورها الهزيمة أمام الأعداء بدليل قوله تعالى فى هذا النص « فتفشلوا وتذهب ريحكم » وهذا بخلاف النزاع الذى يقع بين المجتهدين حول الأحكام الشرعية . إذ لا مانع مطلقاً من أن يذهب مجتهد إلى رأى يخالف ماذهب إليه مجتهد آخر لدليل ثبت عنده فعمل بمقتضاه. فمثل هذا الخلاف ليس منهيا عنه بل بالعكس فقد يكون رحمة لما نقل عن النبى ﷺ أنه قال : « اختلاف أمتى رحمة »(١) وفى رواية أخرى أنه قال : « اختلاف أصحابى لأمتى رحمة » .

فقد ثبت بعد رد هذه الشبهة بهذين الوجهين أنها شبهة واهية ضعيفة لا تصلح محلا للاستدلال .

هذا وهناك شبه أخرى تعلق بها النافون للقياس ذكرها صاحب كتاب التوضيح ورد عليها(٢) . منها أنهم قالوا : إن الحكم حق الشارع وهو قادر

---

(١) ورد هذا الحديث فى سنن البيهقى إلا أنه لم يذكر له إسناداً حيث قال روى عن النبى ﷺ ثم ذكر الحديث وقد فسر هذا الحديث بأن المقصود من اختلاف الأمة إنما هو اختلاف مواهبهم وهممهم واتجاهاتهم وتخصصاتهم فهذا ذو همة عالية فى الفقه مثلا وذلك فى الأصول وذلك فى اللغة وهكذا كاختلاف أصحاب المهن تماما ولاشك أن فى هذا الاختلاف خيراً ونفعا للعباد

(٢) جـ ٢ صـ ٥٤ ، ٥٦ .

على بيانه بالدليل القطعى فلا يجوز إثباته أى الحكم بدليل فيه شبهة وهو القياس .

وقد أجيب عن هذه الشبهة بأن الظن كاف للعمل بمقتضى القياس . ومنها أنهم قالوا : إن إثبات الأحكام الشرعية بالقياس فيه تصرف فى حق الله تعالى لأنها أى الأحكام لا تكون إلا من الله (إن الحكم إلا لله يقص الحق وهو خير الفاصلين (١) .

وقد ردت هذه الشبهة بأن هذا تصرف فى حق الله بأمره وإذنه فقد أمرنا بذلك فى قوله جل وعلا : « فاعتبروا يا أولى الأبصار » .(٢)

ومنها أنهم قالوا : إن الحكم الشرعى طاعة لله تعالى وهى من الأمور التى لا دخل للعقل فى إدراكها .

وقد أجيب عن هذه الشبهة بأن الأحكام ليست جميعها من الأمور التى لا مدخل للعقل فى إدراكها

الترجيح :ـ

وأخيرا وبعد أن تناولنا أدلة كل من الفريقين (المثبتين والنافين) بالبيان والمناقشة والتوجيه وبعد أن تصدى المثبتون لشبه النافين على اختلاف أنواعها (كتاب سنة ـ إجماع ـ معقول) بالتفنيد والرد الذى لم يستطع النافون مواجهته والوقوف أمامه . لا يسعنا إلا أن نضرب صفحا عن مذهب هؤلاء المخالفين فلا نأبه به ولا نعول عليه وأن نتمسك بما قرره الجمهور من إثبات القياس وجوازه عقلا ووجوب العمل به شرعا لقوة ما استندوا إليه من أدلة وبراهين تضاءل المخالفون أمامها ولم يحروا جوابا عنها . ولله در القائل .

وليس كل خلاف جاء معتبرا إلا خلاف له حظ من النظر

---

(١) جزء الآية «٥٧» من سورة الأنعام .

(٢) سبق تخريج الآية .

الخاتمة

بعون الله وتوفيقه وتسديده وتأييده سوف نتناول فى هذه الخاتمة تحقيقاً لمذاهب بعض العلماء الذين تضاربت كتب الأصول فى النقل عنهم وتباينت فى ذكر آرائهم بالنسبة لموقفهم من قضية القياس . ومن هؤلاء العلماء على سبيل المثال النظام ، الإمام أحمد بن حنبل ، الشيعة (الإمامية والزيدية) ، داود الظاهرى . وفى الصفحات التالية سوف نحدد موقف كل من قضية القياس فنقول والله المستعان .

أولا

مذهب النظام

تضاربت كتب الأصول فى نقل مذهب النظام فى القياس وموقفه منه. فبعضها ينقل عنه أنه يحيله عقلا[1] . وبعضها ينقل أنه ذهب إلى استحالته فى الشريعة المحمدية[2] استنادا إلى ما قاله :

من أن الشريعة مبناها الجمع بين المتفرقات والتفريق بين المؤتلفات والبعض الآخر ينقل عنه أنه يقول بالقياس فيما نص فيه على العلة . فقد نقل البيضاوى (٣) عنه أن التنصيص على العلة يكون أمرا بالقياس عنده ،

( ) فواتح الرحموت شرح مسلم الثبوت ج٢ ص ٣١١ .

(٢) الإبهاج شرح المنهاج للسبكى ج٣ ص ٦ .

(٣) المنهاج للبيضاوى ، نهاية السول للإسنوى ج٣ ص ٢٤ .

ومقتضى هذا النقل أن النظام لا يقول باستحالة التعبد بالقياس مطلقاً بل ذلك عند عدم التنصيص على العلة .

ونحن إذا ما نظرنا إلى ما نقل عن النظام لوجدناه فى جملته مؤديا إلى عدم قوله بالقياس وإلى أنه لا يعول عليه كدليل يحتج به وما نقل عنه من قوله إن القياس مستحيل فى الشريعة المحمدية دليل على هذا لأن القياس إن كان جائزا فى شرائع من قبلنا فهو جائز فى شريعتنا إذا ما ورد فى شرعنا ما يؤيده و يؤكده وعندئذ يكون العمل ليس بشريعة من سبقنا وإنما بشريعتنا نحن .

وأما ما نقله البيضاوى وغيره عنه من أن التنصيص على العلة يكون أمراً بالقياس عنده فهو قول مردود بما ذكره الإمام الغزالى فى كتابه المستصفى (١) حيث قال : — قال النظام : العلة المنصوصة توجب الإلحاق لكن لا بطريق القياس بل بطريق اللفظ والعموم . فإن قولته هذه تدل على أنه لا يقول بالقياس حتى فى منصوص العلة لأن إلحاق الفرع بالأصل عندئذ يكون بطريق اللفظ والعموم لا بطريق القياس .

والواقع أن ما ذكره الإمام الغزالى يعتبر جمعاً بين من نقل عنه القول بالقياس ومن قال إنه لا يقول به فالذى يرى أنه قال بالقياس عرف أن الحكم قد أخذ من اللفظ والعموم وأن إلحاق مسألة بأخرى منصوص على علتها لا يكون قياساً ونظرته إلى ما آل إليه الإلحاق هي التي جعلته ينقل عنه

---

(١) ج٢ ص٢٧٢ وما يليها .

القول بالقياس . أما من نقل عنه عدم القول بالقياس فقد نظر إلى أنه لا يقول به فى شريعتنا وهذا جمع بين الأقوال المتضاربة فى النقل عنه وخلاصة القول : إنه لا يقول بالقياس ولا يعتبره دليلا يستدل به :

ثانياً

الإمام أحمد بن حنبل

هناك نقول متباينة عن الإمام أحمد بن حنبل فى القياس والاحتجاج به فقد نقل عنه أنه لا يقول به حيث قال « رضى الله عنه » يجتنب المتكلم فى الفقه هذين الأصلين (المجمل - القياس)(١) ففهم الناقل أن الإمام أحمد قد حث بهذه العبارة المجتهد عن اجتناب القياس وعدم اللجوء إليه . بينما نقل عنه فى الكوكب المنير (٢) لشيخ الإسلام تقى الدين الفتوحى . تحقيق محمد حامد فقى . ويجوز التعبيد بالقياس فى الشرعيات عقلا عند الأئمة الأربعة وغيرهم خلافاً للشيعة وجماعة من معتزلة بغداد » كما أنه قد ورد فى روضة الناظر أيضاً ما يؤيد قول الإمام أحمد بالقياس والاحتجاج به فقد جاء فيها : « وذلك لقول أحمد . لا يستغنى أحد عن القياس . وبهذا قال عامة الفقهاء والمتكلمين » فهذه النقول المتضاربة عن الإمام أحمد بن حنبل « رضى الله عنه » تجعلنا نحقق مذهبه وتحدد موقفه من القياس . فنقول : إن

---

(١) روضة الناظر لموفق الدين عبد الله بن أحمد بن قدامة جـ٢ صـ١٣٤ .

الإمام أحمد مذهبه كمذهب الجمهور تماماً من القول بالقياس وجوازه عقلا والعمل بمقتضاه شرعاً . خاصة وأن الإمام نفسه قد وقع منه القياس حيث منع بيع الحديد والرصاص متفاضلا قياساً على منع بيع الذهب والفضة متفاضلا . كما أنه قد ثبت أنه فى آخر عهده قد مدح القياس وأثنى عليه فقد جاء فى كتاب أصول الدين لأبى لورد من الحنابلة أن آخر ما صح عن الإمام أحمد هو إحسان القول بالقياس والثناء عليه . وما ورد عنه من القول بمنع القياس محمول على ما كانت العلة فيه مستنبطة وذلك جمعاً بين النقول المتعارضة .

ثالثـــاً

الشيعة « الإمامية والزيدية »

هناك من نقل عن الشيعة جميعهم(١) « إمامية وزيدية » أنهم يقولون بأن القياس مستحيل عقلا . وهناك من نقل عن الشيعة الزيدية منهم(٢) العمل بالقياس عقلا وشرعاً . وهناك من نقل عن الشيعة الإمامية القول بجواز القياس عقلا(٣) ومنعه شرعاً على خلاف ما ذهب إليه الزيدية .

فقد رأيت أن النقل مختلف ومتباين وهذا يؤدى الى الإضطراب وعدم الوقوف على وجه الصواب . ومن ثم كان ولا بد من تحديد موقفهم إزاء هذه القضية .

---

(١) المستصفى للإمام الغزالى جـ٢ صـ٢٣٤ ٢٦٨، الكوكب المنير صـ٥٣٤

(٢) مسودة آل تيمية صـ٣٦٨ .

(٣) نهاية السول الإسنوى جـ٣ صـ١١ .

أما الشيعة الزيدية فإننا نستطيع أن نحدد موقفهم إذا ما رجعنا الى أحد مؤلفاتهم وهو كتاب إرشاد الفحول(١) للإمام الشوكاني الشيعي الزيدي فقد ورد فيه : « اعلم أنه قد وقع الاتفاق على أن القياس حجة في الأمور الدنيوية قال الفخر الرازي كما في الأدوية والأغذية . وكذلك اتفقوا على حجية القياس الصادر منه ﷺ . وإنما وقع الخلاف في القياس الشرعي فذهب الجمهور من الصحابة والتابعين والفقهاء والمتكلمين إلى أنه أصل من أصول الشريعة يستدل به على الأحكام التي يرد بها السمع » فإن المتأمل في هذا النص يرى أن الإمام الشوكاني لم يذكر شيئاً صراحة عن مذهب الزيدية فلا نستطيع من خلاله أن نحكم عليهم بأنهم من المثبتين أو من النافين ، إلا أنه يمكن والحالة هذه أن نقول إن الزيدية يقولون بالقياس وحجيته . لأنهم لو كانوا من هؤلاء الذين يقولون بنفي القياس لصرح الإمام الشوكاني بذلك ولأقام الدليل على صحة دعواهم كما صرح ابن حزم الظاهري بمذهب الظاهرية إزاء هذه القضية وساق من الأدلة ما يعزز ذلك .

فما دام الإمام الشوكاني لم يصرح بعدم قولهم بالقياس فإنهم يكونون من القائلين به وهذا على خلاف ما ذهب إليه الشيعة الإمامية كما جاء في نهاية السول للإسنوى(٢) .

إلا أن هناك أمراً تجب الإشارة إليه وهو أن الشيعة الزيدية لا يقولون

---

(١) ص ١٩٩ .

(٢) ج ٣ ص ١١ .

بجميع الأقيسة كما ذهب إلى ذلك جمهور الأصوليين . وإنما يقولون ببعضها وينفون البعض الآخر ودليلنا على ذلك ما صرح به الإمام الشوكانى وهو زيدى كما سبق أن ذكرنا فقد ذكر بعد أن أقام أدلة المثبتين ما نصه :
« وإذا عرفت ما حررناه . وتقرر لديك جميع ما قررناه فاعلم أن القياس المأخوذ به هو ما وقع النص على علته وما قطع فيه بنفى الفارق . وما كان من باب فحوى الخطاب أو لحن الخطاب على اصطلاح من يسمى ذلك قياساً وقد قدمنا أنه من مفهوم الموافقة . ثم اعلم أن نفاة القياس لم يقولوا بإهدار كل ما يسمى قياساً وإن كان منصوصاً على علته أو مقطوعاً فيه بنفى الفارق بل جعلوا هذا النوع من القياس مدلولا عليه بدليل الأصل مشمولا به مندرجاً تحته . وبهذا يهون عليك الخطب ويصغر عندك ما استعظموه ويقرب لديك ما يعدوه . لأن الخلاف فى هذا النوع الخاص صار لفظياً وهو من حيث المعنى متفق على الأخذ به والعمل عليه . واختلاف طريقة العمل لا يستلزم الاختلاف المعنوى لا عقلا ولا شرعاً ولا عرفاً . وقد قدمنا لك أن ما جاءوا به من الأدلة العقلية لا تقوم الحجة بشىء منها ولا تستحق تطويل ذيول البحث بذكرها . وبيان ذلك أن أنهض ما قالوه فى ذلك أن النصوص لا تفى بالأحكام فإنها متناهية والحوادث غير متناهية. ويجاب عن هذا بما قدمنا من إخباره عز وجل لهذه الأمة بأنه قد أكمل لها دينها وبما أخبره رسوله ﷺ من أنه قد تركها على الواضحة التى ليلها كنهارها . ثم لا يخفى على ذى لب صحيح وفهم صالح أن فى عمومات الكتاب والسنة ومطلقاتهما وخصوص نصوصهما ما يفى بكل حادثة

تحدث ويقوم ببيان كل نازلة تنزل عرف ذلك من عرفه وجهله من جهله»(١)
فقد ثبت لنا من خلال ما أورده الإمام الشوكانى أن الشيعة الزيدية يقولون بالقياس ولا ينفونه إلا أنهم يقولون ببعضه فقط وهو القياسات التى وقع النص على علتها والتى قطع فيها بنفى الفارق . وبذا يتضح لنا موقف الشيعة الزيدية بالنسبة لقضية القياس أما الشيعة الإمامية فإننا نستطيع أن نقول من خلال ما أطلعنا عليه(٢) إنهم لا يقولون بالقياس ولا يعتدون به كدليل يستدل به على صحة الأحكام والدليل على ذلك أنهم شنعوا على كل من قال به وشنوا عليه حرباً ضارية وقد أثر عنهم قولهم . «إن دين الله لا يصاب بالعقول» ، «السنة إذا قيست محق الدين» وغير هذا مما يدل بما لا يدع مجالا للشك على أنهم من النافين للقياس القائلين بعدم صلاحيته للاستدلال وقد نقل ابن حزم فى كتابه إبطال القياس» مناظرة الإمام الصادق لأحد أصحاب الرأى وهو الإمام أبو حنيفة النعمان «رضى الله عنه» حيث قال الإمام الصادق للإمام أبى حنيفة : «اتق الله ولا تقس فإنا نقف غداً بين يدى الله سبحانه وتعالى فنقول : قال الله وقال رسوله . وتقول أنت وأصحابك : سمعنا ورأينا» فهذا وغيره يضع أيدينا على حقيقة مذهب الشيعة الإمامية وهى عدم قولهم بالقياس ونفيهم الاحتجاج به .

---

(١) إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول للإمام الشوكانى صـ ٢٠٣ ، صـ ٢٠٤ .

(٢) إبطال القياس لابن حزم الظاهرى صـ ٧١ ، أصول الفقه للشيخ محمد رضا المظفر جـ ٢ صـ ١٨١ وما يليها .

رابعـــاً

داود بن على الظاهرى

تضاربت كتب الأصول فى نقل مذهب داود الظاهرى وموقفـــه من القياس . كما تباينت أقوال العلماء فى ذلك . فقد قيل : إنه يرى استحالة وقوعه شرعاً مع القول بجوازه عقلاً(١) . وقيل : إنه يذهب إلى القول باستحالته عقلا(٢) وهناك قول ثالث وهو أنه يمنع القياس فى مجال العبادات دون باقى مجالات الفقه الإسلامى (٣) وما دام هنـاك تضـارب فلا بد من تحقيق المذهب وتحديد الموقف . وعمادنا فى ذلك هو ما نقل عن كتب أحد الظاهرية وهو ابن حزم فقد جاء فى كتابه الإحكام فى أصول الأحكام(٤). بعد أن ذكر كلاماً طويلا فى هذا المجال : « ويعيذنا الله ـ تعالى ـ أن نقول بالقياس فى شيء من الدين » . والذى لا مراء فيه هو أن هذه العبارة تدل دلالة صدق ويقين على أن داود الظاهرى لا يقول بالقياس ولا يعول عليه كدليل . وبيان ذلك هو أن ابن حزم ظاهري المذهب فهو عندما يتحدث

---

(١) نهاية السول للإمام الإسنوى جـ٣ صـ ١١ .
(٢) الإحكام للآمدى جـ ٣ صـ ١١٠ ، إرشاد الفحول للإمام الشوكانى صـ ٢٠٠ .
(٣) فواتح الرحموت بشرح مسلم الثبوت جـ٢ صـ١١ .
(٤) صـ١٢٩ .

فإنما يتحدث بلسان الظاهرية جميعاً ومنهم داود فما دام قد تمرد من القول بالقياس فإن تمرده هذا يعتبر دليلا على أنهم يدينون بعدم القول به . ويمكننا أن نرد على هؤلاء الذين ينقلون عن داود قوله بجواز القياس عقلا بأن نقول لهم : كيف يتفق هذا مع أن أصحاب المذهب الظاهرى لا يرون أن للعقل مدخلا فى درك الأحكام الشرعية ؟؟ !!! كما نستطيع أن ندحض قول القائلين بأنه يمنعه (أى القياس) فى مجال العبادات دون باقى مجالات الفقه الإسلامى بأن هذا قول مرفوض لأن الواقع يؤكد أن قوله بالقياس فى باقى المجالات عدا العبادات لا يعدو عن أن يكون قولا بالنص فقد ثبت إنكاره القياس وعدم القول به .

هذا وقد ورد عن ابن السبكى(١) القول بأن داود بن على يقول بالقياس إذا ما نص على علته . وهذا أيضاً قول لا يؤبه له ولا يعتد به فقد حكى القاضى أبو الطيب الطبرى (٢) عن داود والنهروانى والقاشانى أن القياس محرم بالشرع . قال الأستاذ أبو منصور : أما داود فزعم أنه لا حادثة إلا وفيها حكم منصوص عليه فى القرآن أو السنة أو معدول عنه بفحوى النص ودليله وذلك يغنى عن القياس . قال ابن القطان : ذهب داود وأتباعه إلى أن القياس فى دين الله باطل ولا يجوز القول به . قال ابن حزم فى الإحكام :

---

(١) الإبهاج شرح المنهاج ج٣ صـ٥ وما يليها .

(٢) نقلا من إرشاد الفحول للإمام الشوكانى صـ٢٠٠ .

ذهب أهل الظاهر إلى إبطال القول بالقياس حجة وهو قولنا الذي ندين الله به . والقول بالعلل باطل .والحاصل أن داود الظاهري وأتباعه لا يقولون بالقياس ولو كانت العلة منصوصة ، فقد ثبت لدينا أيضاً عدم قوله بالقياس منصوص العلة من خلال ما حكاه القاضي أبو الطيب ونقله الإمام الشوكاني والقول الفصل في تحقيق مذهب داود بن علي هو ما سبق أن نقلناه عن ابن حزم الظاهري من تعوذه من القول بالقياس في شيء من الدين . وهو بهذا القول يعبر عن مذهب الظاهرية ومنهم داود بن علي .

والله العلي القدير أسأل أن يجعلنا من السالكين سبل الرشاد المعصومين من أحوال أهل الزيغ والعناد . الموفقين في الأقوال المصيبين في الأفعال . وأن يجعل هذا العمل المتواضع خالصاً لوجهه الكريم وأن ينفع به كل مطلع عليه . وما توفيقي إلا بالله عليه توكلت وإليه متاب . والحمد لله الذي هدانا لهذا وما كنا لنهتدي لولا أن هدانا الله .

محمد محمد عبد اللطيف

مدينة نصر / القاهرة

غرة المحرم ١٤٠٦ هـ

١٦ سبتمبر ١٩٨٥ م

المراجع

أولا : ـ

القرآن الكريم :

ثانياً : ـ

كتب التفسير :

ثالثاً :

كتب السنة الصحيحة :

رابعاً : ـ

كتب الأصول وهى : ـ

١ ـ الإحكام فى أصول الأحكام لسيف الدين الآمدى .

٢ ـ إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول للشوكانى .

٣ ـ نهاية السول شرح منهاج الوصول فى علم الأصول للإسنوى .

٤ ـ الإبهاج شرح المنهاج للإمام السبكى .

٥ ـ الإحكام فى أصول الأحكام لابن حزم .

٦ ـ منهاج العقول شرح منهاج الوصول فى علم الأصول للبدخشى .

٧ ـ البرهان لإمام الحرمين مخطوط طبع أخيراً بتحقيق الدكتور عبد العظيم الديب :

٨ — أصول فخر الإسلام البزدوى .

٩ — تيسير التحرير شرح التحرير لأمير بادشاه .

١٠ — التقرير والتحبير شرح التحرير لابن أمير الحاج .

١١ — تقويم الأدلة لأبى زيد الدبوسى مخطوط حقق تحت إشرافنا للحصول على درجة العالمية (الدكتوراه) فى أصول الفقه ونوقشت الرسالة سنة ١٩٨٤ م

١٢ — التلويح على التوضيح شرح التنقيح لسعد الدين التفتازانى .

١٣ — جمع الجوامع لتاج الدين السبكى (حاشية البنانى) .

١٤ — حاشية العطار على شرح الجلال على متن جمع الجوامع .

١٥ — كشف الأسرار عن أصول فخر الإسلام البزدوى لعلاء الدين عبد العزيز البخارى .

١٦ — مسلم الثبوت لمحب الله بن عبد الشكور .

١٧ — المستصفى لأبى حامد الغزالى .

١٨ — منهاج الوصول للقاضى البيضاوى .

١٩ — غاية الوصول للشيخ زكريا الأنصارى .

٢٠ — المحصول للإمام فخر الدين الرازى . تحقيق الدكتور طه جابر فياض

٢١ — شرح تنقيح الفصول فى اختصار المحصول للإمام شهاب الدين القرافى تحقيق الأستاذ طه عبد الرءوف سعد .

٢٢ — الموافقات للإمام الشاطبى .

٢٣ — نبراس العقول فى تحقيق القياس عند علماء الأصول لفضيلة الشيخ عيسى منون .

٢٤ — تعليل الأحكام لفضيلة الشيخ محمد مصطفى شلبي .
٢٥ — أصول الفقه لفضيلة الشيخ محمد أبو زهير .
٢٦ — أصول الفقه لفضيلة الشيخ طه عبد الله الدسوقي .
٢٧ — بحوث في القياس للزميل الأستاذ الدكتور محمد محمود فرغلي .

خامساً : -

كتب المعاجم .

١ — المصباح المنير .
٢ — القاموس المحيط .
٣ — لسان العرب .

فهرس الموضوعات

الموضوع	رقم الصفحة

الموضوع	رقم الصفحة
الفصل الثانى	
شبه القائلين بنفى القياس	
ووجه استدلالهم بها . والرد عليها	
شبههم من الكتاب والرد عليها	١٥٣ – ١٦٠
شبههم من السنة والرد عليها	١٦٠ – ١٦٤
شبههم من الإجماع والرد عليها	١٦٤ – ١٦٨
شبههم من المعقول والرد عليها	١٦٨ – ١٧٣
الخاتمة	
تحقيق القول فى بعض آراء نسبت	١٧٣ – ١٨٣
إلى بعض العلماء دون تدقيق وتمحيص	
المراجع	١٨٣ - ١٨٥
الفهارس	١٨٦ –

تصويب الأخطاء

الصفحة	السطر	الخطأ	الصواب
٥	١٢	عبد	عد
٥	١٨	كامل	أمل
١١	١٢	القور	القول
١٣	٢	كلمة حده الثانية ملغاه	
١٦	١	تسالى	تعالى
١٦	٣	« المقيس»عليه	« المقيس عليه »
١٧	٣ بالهامش ٢	تسكون	يكون
٢٠	١١	لى	إلى
٢٢	١٥	مطلقا	مطلقا
٢٥	١	طاق	طابق
٢٦	٩	تعتبر	يعتبر
٣١	٣	مجال	فى مجال
٣٣	١٠	الأصل	لأصل
٣٩	١٦	يضطردنا	يضطرنا
٤٧	هامش ٢	حـ ١٠٤	حـ ٢ ص ١١٤
٤٨	٨	نبراسى	نبراس
٤٨	٩	واحد	واحداً
٤٨	١١	إل	إلا
٥٠	١٢	العلما	العلماء
٥٠	١٧	للأزر	للأرز

الصفحة	السطر	الخطأ	الصواب
٥٢	٦	اعتبادر	اعتبار
٥٣	٥	إثبات بالقياس	إثبات القياس بالقياس
٥٦	٦	إعلانات	إعلالات
٥٨	١٠	القلة	العلة
٦٨	هامش ٢	ملغى	
٦٩	هامش ٢		المحصول لفخر الدين الرازى ص٤٨٦
٧٦	١٦	تحدث	اتحدت
٨٠	٦	ل	بل
٨٢	هامش ٢	ص ٢٨	ص ٢٢٨
١٠٠	١٠	زى	نرى
١٠١	هامش ٣	الآيتان (٣٠، ٢٢)	الآيتان (٣١، ٣٢)
١٠٣	٤	منفردا	منفرداً
١١٦	هامش ١	حـ ص ٣٦	حـ ٣ ص ١٣٦
١١٧	هامش ١	جـ ١ ص	حـ ٣ ص ١٣٦
١٢٠	٤	لمثبتة	المثبتة
١٢٢	٢	باثبات	بإثبات
١٢٢	٨	بالحلقة	بالخلقة
١٢٥	٨	لرسول	الرسول
١٢٧	٧	يأتى	يأتى
١٣٢	١٣	علماً	علماء
١٣٣	١٧	بالمجاورة	بالمجاوزة

الصفحة	السطر	الخطأ	الصواب
١٣٩	٤	وأعمت	وأتمت
١٤١	١١	لطمئن ١	اتطمئن
١٤٣	١	غد	غير
١٤٧	٢	لدينا	لدينا
١٥٧	٨	اعدار	اعتبار
١٦٠	١٣	وتعصيم	وتعصيبهم
١٦١	هامش ٢	حـ٢ صـ١٠٠	حـ٨ صـ١٠٦
١٦٤	هامش ١	حـ٢ صـ١٢	حـ٣ صـ١٢٤
١٦٥	١٤	( )	(١)
١٦٦	١٠	تقدم	قدم
١٦٧	٦ بالهامش	(٣١)	(٣٣)
١٦٨	١٤	( )	(٣٣)
١٧١	٩	ل	بل
١٧١	٤ بالهامش	وذلك	وذاك
١٧٥	٨	النافل	الناقل
١٧٥	٩	عن	على

رقم الايداع بدار الكتب

١٩٨٥ / ٢١٥٦